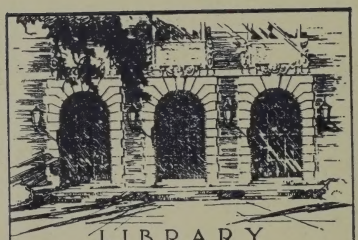
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS
833H41
DS1

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

University of Illinois Library

OCT 29 1976
OCT 25 1957
FEB 13 1977
NOV 13 1983
FEB 08 1984
APR 10 1989
APR 12 1961
APR 07 1989
JUN -6 1963
OCT 20 1966
APR 8 1976
APR 27 1976

L161—H41

DER HISTORISCHE SINN BEI HERDER

VON

RUDOLF STADELMANN

HALLE/SAALE
MAX NIEMEYER VERLAG
1928

DER HISTORISCHE SINN BEI HERDER

VON

RUDOLF STADELMANN

HALLE/SAALE
MAX NIEMEYER VERLAG
1928

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

INHALT

Seite

Einleitung: Entstehung und Begriff des „historischen Sinns". 1

I. Die historischen Begriffe.

A. Methodologische Begriffe. 15

1. Wesen und Ziele der Geschichtschreibung 15

2. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Objektivität — Kritik 19

B. Maßstabbegriffe. 22

1. Maßstabbildung. Relativismus — Humanität und Nemesis 22

2. Gesetz und Singularität 38

3. Auswahlprinzipien. Das Wirksame — das Fördernde — das Wesentliche 42

C. Auffassungskategorien. 45

1. Die soziologischen Begriffe 45

2. Die Bewegung der Geschichte 55

a) Entwicklung als Sinn der Geschichte 55

b) Verlauf der Bewegung. 59

c) Die Träger der geschichtlichen Entwicklung . . 67

d) Die drei Entwicklungsbegriffe 68

Der kausale — der teleologische — der organische Entwicklungsbegriff. Zirkelursache — Kombinationen.

e) Periodenbildung 87

3. Die historischen Faktoren 91

a) Klima 93

b) Volksgeist 97

c) Die irrationale Zeit 99

d) „Die Umstände" 102

e) Das große Individuum 104

Seite

II. Das geschichtliche Denken
A. Individuum und Geschichte 109
1. Schicksalbegriff 109
2. Individuum und Gemeinschaft 112
3. Der Einzelne und der geschichtliche Verlauf 113
B. Norm und Geschichte 117

III. Der historische Sinn
A. Theorie und Praxis 121
B. Der Ertrag 133

Literaturverzeichnis 147

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα αλλα τα περι των πραγματων δογματα.
Herder, Werke V 475.

EINLEITUNG

ENTSTEHUNG UND BEGRIFF DES „HISTORISCHEN SINNS"

Es ist ein kompliziertes Gebilde, was wir „historischen Sinn" nennen, und man zieht vor es in Anführungszeichen zu setzen, weil man einer Definition möglichst aus dem Weg zu gehen wünscht. Die Schwierigkeit kommt vor allem daher, daß zwei ganz verschiedene Anwendungsarten eines Begriffs sich hier kreuzen: die Benutzung als leere Auffassungskategorie und die Verwendung als inhaltlich genau umgrenzte Charakterisierung. „Historischer Sinn" kann rein formal das beliebige Verhältnis zur Geschichte überhaupt bezeichnen und ist dann eine Fragestellung, die auf einen mittelalterlichen Chronisten ganz ebenso Anwendung finden kann wie auf Ranke; denn selbst ein gleichgültiges oder skeptisches Verhältnis zum Wesen der Geschichte ist eine Form des historischen Sinns[1]). In engerem Sinn dagegen verstehen wir unter dem Begriff eine bestimmt umrissene Einstellung zur Welt, eine inhaltliche Bezeichnung des Weltgefühls, das für Geschichte ein spezifisches Verständnis hat und sie so und nicht anders wertet. In der ersten Bedeutung ist „historischer Sinn" eine psychologische Kategorie wie „Geschmack" oder „Musikalität", in der zweiten ein konkretes Faktum der Geistesgeschichte, das natürlich seine Entwicklungsgeschichte hat, aber in voller Reife erst in einem bestimmten Zeitpunkt erwacht und vorher auch als Möglichkeit gar nicht ins Bewußtsein getreten ist. Deshalb ist aber auch die Anwendung des formalen Begriffs nicht durchführbar ohne den Maßstab des

[1]) In diesem Sinn fordert Proesler eine „Entwicklungsgeschichte des historischen Sinns" in seiner programmatischen Studie gleichen Titels. — Es wäre das der historische Teil einer Geschichtslogik, jener Analyse der methodologischen Struktur der geisteswissenschaftlichen Einzeldisziplinen, wie sie in Fortsetzung Diltheyscher Problemstellungen vor allem E. Rothacker der Philosophie als Aufgabe stellt (vgl. „Einleitung in die Geisteswissenschaften", bes. Vorwort u. S. 270ff.).

erreichten Inhalts. Auch wir können hier für unsere Zwecke die beiden Bedeutungen nicht scharf trennen. Immerhin könnte man eine Frage nach Herders historischem Sinn zu zerlegen versuchen: Wie stellte sich Herder überhaupt zur Geschichte? und: Hatte Herder den historischen Sinn? Um Herder zu erfassen müssen wir zunächst möglichst vollständig seine Auffassungsweise der Geschichte analysieren. Aber in doppelter Hinsicht können wir von dem positiven historischen Sinn wie er von Hegel einerseits, in der historischen Schule andererseits erreicht ist, nicht absehen: hier gewinnen wir den Maßstab, wie man Geschichte verstehen und fruchtbar machen kann, und dann ist der Gipfel das Produkt einer Entwicklung, zu der auch Herder ein Beitrag, eine Stufe gewesen ist. Erst nach einer umfassenden Kenntnis von Herders Geschichtsbegriffen und Geschichtsdenken können wir den Ertrag abmessen, den seine Anschauungen und Werke für das Werden des geschichtlichen Sinnes ergeben haben, und seine Stellung gegenüber Vorgängern und Erben abgrenzen. Die Grundlage für beide Fragen soll eine historische und eine begriffliche Analyse des historischen Sinnes schaffen.

Der Sinn für die Geschichte, für ihre Wirklichkeit und ihren Wert ist in seinem heutigen Umfang ein Erzeugnis des 19. Jahrhunderts, und zwar kam er im Gefolge jener großen Wendung im Denken, die die Rechtsphilosophie den Umschwung von der personalistischen zur transpersonalistischen Weltanschauung zu nennen pflegt. Wenn man das Zeitalter der Restauration auf einen Nenner zu bringen sucht, so ist das Gemeinsame eben diese Ehrfurcht vor dem Überpersönlichen. Der spätere Schleiermacher empfindet die Religion als Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, die Idee der Kirche tritt als lebenskräftiger Ultramontanismus (de Maistre) in Konkurrenz mit dem aufstrebenden nationalstaatlichen Gedanken, die Dichtung sucht das Schöne im zauberisch Übermächtigen, sei es als Dämon im Menschen (Somnambulismus), sei es als grausiges Schicksal, das gerade am 29. Februar einzutreffen bestimmt ist (Schicksalsdrama), ja bis in die Malerei geht diese Auflösung des starren Ich, wenn in dem Naturgefühl C. D. Friedrichs nicht mehr der Mensch seine Leiden und Freuden hineinträgt in die Natur (wie Werther), sondern „aufgeht" in der Stimmung der Landschaft, die eine eigene Seele bekommt. Dieser Sinn für die Bindungen, für die Auflösung

des Ich in größeren Zusammenhängen muß sich naturgemäß dort am stärksten äußern, wo die bindende Verpflichtung am unmittelbarsten spürbar ist. Und diese überindividuellen Mächte sind Allgemeinheit und Geschichte. Man hat geradezu gesagt[1]), Gott, die höchste Realität der alten Metaphysik, sei beseitigt und ersetzt worden durch zwei neue Realitäten, „die beiden modernen Demiurgen“ Gemeinschaft (Volk) und Geschichte. Jetzt erwacht der nationale Gedanke und das Wort „Volk“ bekommt einen neuen Klang. Grimm entdeckt die gesetzmäßige Entwicklung der Sprache und Savigny bestreitet seiner Zeit das Recht zur Gesetzgebung aus historischen Erwägungen. Wenn man eine Jahreszahl nennen müßte, in der dieser Umschwung entschieden war, so wäre es 1807, das Erscheinungsjahr von Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Denn Hegel hat diese Größen zur Anerkennung geführt, indem er ihnen Heimatrecht in den geweihten Bezirken der Philosophie verschafft und das Wirkliche als das Wesentliche und in philosophischem Sinn Wahre dargestellt hat. Die vorhergehende Periode des Denkens, zu der die Frühromantik nicht weniger gehört[2]) als Kant und Fichte, war durch zwei Einstellungen charakterisiert worden: die individualistische und die normative. Gegen beide macht Hegel mit aller denkbaren Schärfe Front. Für den rationalistischen Idealismus war die Geschichte und alles was mit der Gesellschaft zusammenhängt vom blinden sinnlosen Zufall zusammengewürfelt, eine Kette von Abirrungen von der reinen Vernunft, Kompromisse mit der Sinnlichkeit, befleckte Zwittergeburten aus Ideal und Unvollkommenheit — im Grunde gar keiner ernsthaften, d. h. philosophischen Betrachtung wert. Bezeichnend dafür ist der bekannte Satz des jungen Jenenser Philosophen Krause: „Wie die Welt sein sollte, weiß ich nun, es lohnt sich daher nicht der Mühe, sie kennen zu lernen wie sie wirklich ist.“ Dieser Mißachtung der Wirklichkeit vom Standpunkt der normativen Vernunft aus stemmt Hegel den Fundamentalsatz seines Realismus entgegen: „Was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit[3]).“ Eben jene geschichtlichen Gebilde wie

---

[1]) Schmitt-Dorotič, bes. S. 77.

[2]) Dieser scharfe Einschnitt zwischen Früh- und Spätromantik ist am extremsten gezogen bei S. Elkuß, „Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung“, Hist. Bibl., Bd. 39.

[3]) Phänomonologie ed. Lasson. 2. Aufl. S. 168.

Staat, Dogma, Stand sind die Bausteine seiner Philosophie, sie sind die Objektivationen des Absoluten. Die andere Seite, die aus dem absoluten Vernunft-Ich folgt, war das Abschütteln jeder Einordnung und Bindung von dem schrankenlos freien Individuum[1]), das fast zu einem individualistischen Krampf geworden war. Für Hegel hat der Einzelne überhaupt nur noch Sinn als Werkzeug, Opfer, Teil, und er ist auch in seinem Sein durchaus determiniert, durch Volk und Zeit, er ist Funktion, „Repräsentant“[2]). Dieser Transpersonalismus war Hegel zuerst am Wesen des Staats aufgegangen[3]), den die andern als Notstaat verachtet hatten. In der Frankfurter Zeit schon war in einer Art von Erschütterung in ihm die Erkenntnis durchgebrochen, daß der Staat, das Allgemeine der Zeit, ein Teil des Schicksals ist, dem sich der einzelne nicht entziehen kann, weil er etwas Naturgewaltiges oder vielmehr Geistgewaltiges ist, jenseits jeder Abhängigkeit vom Individuum. Mehr und mehr war die Geschichte das Umfassende geworden, der letzte Weltzweck und oberste Lebenssinn. Geschichte war nicht mehr etwas, das man verurteilen oder loben, bloß ausnutzen oder bloß beiseite lassen konnte, sondern etwas Notwendiges und Verbindliches, ein unterirdischer, irrationaler, kausalmechanisch gar nicht faßbarer[4]) Strom, der alles Einzelne trägt oder besser in allem Einzelnen ist, so wie das Wasserteilchen der Wellenbewegung nicht Werkzeug, sondern sie selber ist. Nicht bloß jedes Volk, sondern die Geschichte überhaupt ist ein Organismus, in dem jeder Teil zum Ganzen stimmt. Alles erhält seine Berechtigung als notwendiger Durchgangspunkt des in seiner Totalität sinnvollen Gesamtverlaufs. Und dieser Verlauf der Geschichte ist etwas so Objektives, daß er durch menschliche Utopien und humanitäre Begeisterung nicht einen Zoll aus seiner Bahn geworfen wird[5]). Der Fatalismus, daß trotz allem die Geschichte

---

[1]) Daß diese unter dem ewigen Vernunftgesetz stehende Freiheit nicht mit subjektiver Willkür zu verwechseln ist, braucht nicht betont zu werden.

[2]) Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. G. Lasson I, 102.

[3]) Rosenzweig I, S. 88.

[4]) Vgl. dazu Troeltsch, H. Z. 119, „Dialektische Methode“.

[5]) Phänom. S. 254, „Der Weltlauf siegt über das pomphafte Reden vom Besten der Menschheit“.

ihren ehernen Gang geht, ist der letzte Gipfel des historischen Sinns, dessen lähmende Folgen man nach Hegel bald erkannt hat.

Dieses historische Weltgefühl, das in Hegel so gewaltig und eindrucksvoll in Erscheinung tritt, hat ideengeschichtlich seine Vorstufen gehabt, und die Ahnen sind unschwer zu erkennen. Der allgemeine philosophische Hintergrund ist der Leibnizsche Universalismus, aus dem die große Konzeption von der Einheit alles Lebendigen und der Gedanke der Entwicklung stammt. Der Sinn für das Einmalige und seine historische Bedingtheit aber war schon vorgebildet in Montesquieus Einsichten in das Wesen und Werden des Staates. Auch die Lehre vom Volksgeist, d. h. die Erfassung der geschichtlichen Völker als selbstzwecklicher Individualitäten mit einheitlichem Wesen, die kollektivistische Staatsidee, gewisse historisch-politische Grundbegriffe finden sich schon bei Montesquieu[1]). Und daß ihm Hegel vieles verdankt — wenn es auch z. T. indirekt sein mochte, indem er historische Auffassungen herauslas, die faktisch nicht da waren —, bezeugt er selbst wiederholt[2]). Freilich ist bei Montesquieu alles noch starr und roh: er kennt noch keine unbewußt wirksamen Kräfte, keine organische Weltgeschichte, sieht keine inneren Zusammenhänge. Dilthey sagt von ihm: es fehlt das eigentliche „genetische Verständnis“[3]). — Noch eine zweite philosophische Voraussetzung war nötig für die Hegelsche Geschichtsinterpretation, das war die Aufhebung des Widerstreits von Mechanismus und Teleologie im Organismusgedanken[4]), wie ihn Schelling geprägt hatte. Die volle Anwendung auf die Geschichte als ein gewachsenes und werdendes Gebilde machte erst Hegel.

---

[1]) Es ist hier nicht der Ort, auf die weitausgreifende Kontroverse über Ursprung und Wanderung des Volksgeistbegriffs einzugehen. Kluges Referat darüber s. bei Rosenzweig I, 223ff. (Anmerkungen), mit eigener Stellungnahme für Schelling gegen Montesquieu als dem Ausgangspunkt des Volksgeistgedankens, wie er für die deutsche Geschichtstheorie maßgebend wurde.

[2]) Vgl. H. Trescher, „Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels“. Leipz. Diss. 1918.

[3]) Dilthey, Deutsche Rundschau 108, S. 352 u. 362. (Ges. Schr. III, 235 u. 246.)

[4]) G. Lasson, „Hegel als Geschichtsphilosoph“ (Einl. z. s. Ausg. d. Gesch.-Philos.), S. 8.

Freilich ist die Entwicklung bei ihm, dem Metaphysiker und Apologeten der Vernunft, immer „Werden mit einem bestimmten Ziel, einem Telos“[1]), und daraus ergibt sich für ihn immer noch ein Rest von einseitigem Urteil[2]): nicht als moralisierender Tadel, sondern als Wertung vom Standpunkt des Ziels aus. Hegel, der Philosoph, hat nicht das allseitige Verstehen des die Vergangenheit liebevoll nachtastenden Geschichtsschreibers. Dazu war ein zweiter Strom nötig, der aus der Romantik[3]) in die Geschichte des historischen Sinns mündet. Die Geschichtsfreude Grimms und der historischen Schule ist zum großen Teil Neigung zu dem geheimnisvoll aus dem Unbewußten Aufsteigenden, Sehnsucht nach dem Primitiven, Naturhaften, ästhetische Ehrfurcht vor dem Altehrwürdigen und dem Zauber der Patina. Auch ein Stück romantischer Flucht aus der gegenwärtigen Wirklichkeit ist dabei. Diese Hinneigung zum Unbewußten und sinnlich Farbigen ursprünglicher Regungen war zuerst zum Ausdruck gekommen in der Vorliebe für das Volkstümliche. Percys “Reliques of Ancient Poetry” 1756 war das erste Anzeichen dafür. Diese Tendenz hatte sich in ganz Europa verbreitet[4]) und namentlich im deutschen Sturm und Drang Wurzel geschlagen. Es waren durchaus gefühlsmäßige Momente, die hier zur liebevollen Beschäftigung mit der Geschichte drängten, nicht die starke Erkenntnis eines Hegel. Und dementsprechend war auch das Resultat zunächst mehr spielerisch, zum Genusse bestimmt als ernste Wissenschaft. Darum macht man auch gerne in der Vergangenheit halt und sieht nicht die Fortbewegung der Geschichte in der Gegenwart[5]). Man will keine Konsequenzen

[1]) Im Tone des Vorwurfs hervorgekehrt bei Kantorowicz, H. Z. 108, S. 316.

[2]) Vgl. etwa Hegels verständnislose Stellung zum Mittelalter: Philos. der Weltgesch., ed. Lasson, S. 840f.

[3]) In weitestem Sinn, so wie d. Begriff z. B. in England gebraucht wird.

[4]) Auch in Rußland werden (noch vor Herder) alte Gesänge gesammelt. Vgl. Masaryk, Zur russ. Geschichts- und Religionsphilosophie II 291.

[5]) Für Savigny vgl. die Bemerkungen bei Metzger S. 284. Rothacker, Einleitung S. 58f. und S. 73 weist dagegen auf das „großartige Zukunftsbild“ hin, das Savigny im „Beruf unserer Zeit“ S. 72f., 81f. entwirft. Aber dieses Ziel einer in der Gegenwart sich vollziehenden rechtsgeschichtlichen Entwicklung, das nationale Recht als neues Gewohnheitsrecht, das aus einer ins Blut des Volks und des Richter-

ziehen, sondern schöne Träume spinnen. Und doch darf dieser Zug zur Geschichte aus ästhetischer Freude nicht gering angeschlagen werden, denn er vor allem hat aus der Geschichtsphilosophie, aus der ideengetränkten Zusammenschau eine Geschichtsschreibung gemacht, die dem unübersehbaren konkreten Geschehen in seiner vollen Plastik und Anschaulichkeit nachgeht. Ganz gewiß war ohne das Hegelsche geschichtliche Denken kein Ranke möglich. Aber es wäre nicht zu der Fülle sinnlicher Anschauungs- und Gestaltungskraft der großen Historiker gekommen ohne die romantische Einfühlungsfähigkeit und das feine Empfinden für alle Nuancen des Individuellen und Singulären.

Noch ein dritter Strom führte zur Entstehung eines spezifisch historischen Jahrhunderts: aus dem staatlich-politischen Leben. Hier sind es die Zeitereignisse selbst, die die Menschen aus ihren Vernunftutopien aufgeschreckt haben. Das Erlebnis der französischen Revolution und der Napoleonischen Erschütterungen hat ungeahnte Kräfte staatlichen und nationalen Lebens erweckt und die historische Notwendigkeit des Staates, der Macht und des Kampfes den Zeitgenossen blutig eingehämmert. Das Erwachen der nationalen Idee ist unstreitig ein Akt des historischen Verständnisses, wenn sie auch gewiß nicht bloß auf diesem intellektuellen Umweg entstanden ist[1]). Noch auf einem indirekten Weg übten die Zeitereignisse einen Druck auf die Entstehung eines historischen Verständnisses: durch Edm. Burkes „Gedanken zur französischen Revolution“. Man hat schon die historische Staats- und Rechtsanschauung „fast ausschließlich als Geschichte der Ideen Burkes in Deutschland“ auffassen wollen[2]). Das ist einseitig und etwas oberflächlich, fast so als wenn man sagen wollte, die Reformation sei die Geschichte des Römerbriefes in Deutschland. Diese Auffassung übersieht, daß der neue Sinn für Verwurzelt-

---

standes übergegangenen Verschmelzung römischen und germanischen Rechtsgebahrens herauswachsen soll, ist ganz am Zustand „jugendlicher Völker“ gemessen, dieser Frühzustand soll romantisch wieder erweckt werden.

[1]) Es ist hier nicht der Ort, auf die Kontroverse Meinecke-Brandenburg, H. Z. 118/119, einzugehen; sie ist ohnehin an diesem Punkt weniger fruchtbar als in der interessanten Auseinandersetzung über Liberalismus und Demokratie, die aber nicht in diesen Zusammenhang gehört.

[2]) Elkuß l. c. S. 88. Ähnl. Gunnar Rexius, H. Z. 107, S. 497.

Sein, Bedingt-Sein, Teil-Sein als Primäres vorhergegangen oder wenigstens vorbereitet sein mußte, ehe die dazu stimmende politische Doktrin Fuß fassen konnte. Daß es ohne Burke ging, beweist eben Hegel, der ihn wohl überhaupt nicht gekannt hat[1]). Aber unzweifelhaft ist sein Einfluß auf die Ausgestaltung der politischen Anschauungen im Einzelnen nicht hoch genug anzuschlagen (Gentz und Adam Müller). Die Ehrfurcht vor dem historischen Geworden-Sein staatlicher Institution ist bis zur konservativen Theorie gesteigert.

Freilich sind auch diese reaktionären Ideologien in Deutschland nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal ursprünglich auf rein politischem Boden gewachsen. Wo der Engländer mit dem klaren Zielbewußtsein eines Standes, aus dem politischen Instinkt einer festen Gesellschaftsordnung heraus, in stolzer Verherrlichung der eigenen nationalen Errungenschaften[2]) kämpft und fordert, da ist der Ausgangspunkt des deutschen Gesinnungsgenossen ungleich labiler, gefühlsmäßiger, ethisch allgemeiner. Was ihn zu seinen anti-rationalistischen Warnungsrufen drängt, ist die seltsame, beängstigende Unsicherheit der Zeit, das Schwanken aller Ordnungen, die Erschütterung der staatlichen, religiösen, sittlichen Konstanten. Er steht ratlos, ohne festen Halt, in einem Chaos und sucht in seiner Angst eine Vergangenheit zu beschwören, die fest gefügt war. Das Krisengefühl einer form- und zuchtlosen Übergangsepoche, ein schmerzvolles Ressentiment gegenüber den nicht bewältigten Tendenzen der Gegenwart treibt starre und krampfhafte Vergangenheitsutopien hervor[3]). Der Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts als eine letztlich pessimistische Haltung hat hier einen seiner tiefsten Ursprünge. Das romantisch reaktionäre Herbeizwingen von Frühzuständen der Kultur ist nur ein Ausweg aus dieser Not der Gegenwartsverachtung und Gegenwartsfurcht.

Was diese wesentlich als Gegenbewegung zu verstehende Restauration als Positives mitbrachte, war ein offenes Herz —

[1]) Bei Frieda Braune „Edm. Burke in Deutschland" (Heidelberger Abhandlungen 50) wird diese Frage nicht behandelt.

[2]) Die unwillkürliche Identifizierung von Idealstaat und englischer Verfassung betont besonders Vaughan, "Studies in the History of Political Philosophy" 1925, II S. 32.

[3]) Besonders deutlich bei Savigny erkennbar. Vgl. „Beruf unserer Zeit", S. 110: „So stehen wir jetzt in allgemeiner Ungewißheit . . ."

mehr noch als ein offenes Auge — für die naturhafte, konkrete Grundlage des Staatslebens, ein neuer Entscheid in der Polarität von Empirie und Norm.

Aber nicht nur für das politisch Mögliche in der Gegenwart, sondern auch für das politisch Wirkliche in der Vergangenheit wird dadurch der Blick geschärft. In gleicher Richtung wirkt Justus Möser, der aus der unmittelbaren Anschauung seiner Heimatverhältnisse in der Osnabrückischen Geschichte einen wirklichkeitsnahen Ausschnitt aus der Geschichte geboten und gezeigt hatte, wie man die Vergangenheit lebendig machen konnte[1]).

In dieser Auseinanderfaltung der geschichtlichen Komponenten, die das Gebilde des historischen Sinns zusammengesetzt haben, ist absichtlich ein Glied ganz außer Betracht gelassen worden — nämlich Herder selbst. Ob er einen eigenen Einschlag in das Gewebe der modernen Geschichtsbetrachtung gebracht hat, ob er geistesgeschichtlich in eine der drei aufgezeigten Strömungen — der philosophischen, der ästhetischen und der politischen — gehört, wie weit er die alte Welt des Rationalismus überwunden hat, ob er wirksam geworden und selbst fruchtbar gewesen ist, das alles kann erst beantwortet werden, wenn die Herdersche Einstellung zur Welt der Geschichte aus der verwirrenden Fülle seiner oft widerspruchsvollen Äußerungen einigermaßen klar geworden ist. Bei den starken Wandlungen des Herderschen Weltbildes von der Rigaer über die Bückeburger zur Weimarer Lebensperiode kann natürlich von der biographischen Kurve nicht abgesehen werden. Aber wie schon die systematische Anordnung des Stoffes verrät, will das Folgende kein Beitrag zur Herderbiographie sein, sondern ein Beitrag zur Geschichte des historischen Sinns.

Zu diesem Zweck muß die Fragestellung kurz erläutert, d. h. das Wesen des historischen Sinns als logisch formaler Begriff

---

[1]) Man hat versucht auch Hegel für diese politische Strömung in Anspruch zu nehmen. Die energisch durchgeführten, aber krampfhaften und unhaltbaren Aufstellungen Hellers, „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke“, wollen seine Geschichtsphilosophie als lediglich ideologischen Überbau, als „metaphysischen Abschluß nach oben“ (l. c. 117) an den Rand schieben und Größen, wie den Weltgeist, als „objektiven Ausdruck für das Ziel des nationalen Machtstaats“ (l. c. 148) ausdeuten. Hegel ist hier viel zu sehr englisch und als Engländer interpretiert — denn das wäre ein Musterbeispiel des “cant”!

umschrieben werden[1]). Treitschke hat einmal den Ausspruch getan: es ist die Ehrfurcht vor den Tatsachen, die den Historiker macht. Und das ist dann oft nachgesprochen und „der Sinn für die Wirklichkeit" zum einzigen Kriterium des historischen Sinns gestempelt worden[2]). Die Einseitigkeit dieser aus dem fachwissenschaftlichen Stolz geborenen Auffassung[3]) liegt gerade bei der Anwendung auf Herder auf der Hand. Wenn damit gemeint ist, daß sich der Historiker an die nackten Überlieferungstatsachen halten muß, so hat irgendeiner der tüchtigen französischen Quelleneditoren des 17. Jahrhunderts ungleich mehr historischen Sinn besessen als der Verfasser der „Ideen". Und wenn darin eine Gleichsetzung mit politischem Sinn (Erkennen des Möglichen) liegen soll, so ist hier zwar ebenfalls ein Teil des historischen Sinns erfaßt, aber doch nur ein Teil. Der Kabinettsdiplomat ist noch bei weitem kein Historiker. Wir müssen schon tiefer ansetzen. Der historische Sinn liegt zwischen Historiographie und Geschichtsphilosophie oder besser er liegt vor beiden, ist der Boden aus dem beide erwachsen. Am besten würde man ihn mit einem Simmelschen Ausdruck als Attitude zur Geschichte bezeichnen. Das ist eine spezifische Erlebnisfähigkeit für das Objekt der Geschichte, eine Offenheit für Phänomene, die anderen Geistesformen, beispielsweise der künstlerischen oder der mystischen, gar nicht in den Gesichtskreis treten. Es müssen besondere Sinnesorgane ausgebildet sein, um den Komplex der Historie als selbständigen Gegenstand des Verstehens und Erkennens apperzipieren zu können. Am grandiosesten ist die Selbstherrlichkeit der geschichtlichen Welt im Hegelschen System dargestellt, wo schon äußerlich eine Philosophie der Weltgeschichte den Grundwissenschaften der objektiven Systeme der Kultur nebengeordnet, nicht untergeordnet ist. Ein konsequenter Historismus wird sogar die Tendenz haben, die Theorien des objektiven Geistes allmählich ganz in seinen Gang einzureihen und sie in universalhistorische Betrachtung umzuschmelzen, in der Art wie Dilthey die Entwicklung der Geisteswissenschaften geschildert hat: „Die Erkenntnis des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit . . . verwirklicht sich sukzessive in einem auf erkenntnistheoretischer

[1]) Zum Folgenden vgl. vor allem Proesler l. c.

[2]) Z. B. L. Ehrhardt, H. Z. 98, S. 257.

[3]) Zu ihrer Kritik vgl. Proesler S. 49, Schmitt-Dorotič S. 56.

Selbstbesinnung beruhenden Zusammenhang von Wahrheiten, in welchem auf die Theorie des Menschen die Einzeltheorien der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich aufbauen, diese aber in einer wahren fortschreitenden Geschichtswissenschaft angewandt werden, um immer mehreres von der tatsächlichen, in der Wechselwirkung der Individuen verbundenen geschichtlichen Wirklichkeit zu erklären . . . Universalgeschichte, sofern sie nicht etwas Übermenschliches ist, würde den Abschluß dieses Ganzen der Geisteswissenschaften bilden[1]).“

Diese allgemeine Einstellung strahlt nun aber nach zwei verschiedenen Seiten aus, die durchaus nicht ganz parallel gehen müssen. Sie kann sich auf die Vergangenheit werfen als erkennende Haltung dem Geschichtsverlauf gegenüber. Hier wird sie bestimmte historische Begriffe ausbilden, mit denen sich ein verständliches Geschichtsbild aufbauen läßt. Sie wird damit Ziele, Wege und auch Resultate der Geschichtsforschung bestimmen und noch in der Ausdeutung unbedeutender Einzelvorgänge zu erkennen sein. Zu dieser Geschichtserkenntnis sind methodische Einstellungen (etwa der Objektivität und der historischen Kritik) nötig, die in ihrer besonderen Form eben ein Teil des historischen Sinnes sind. Darüber hinaus gehören dazu Fähigkeiten der Auffassung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit („Wirklichkeitssinn“ im weitesten Sinn) und ein sicherer Takt in der Auswahl des Wesentlichen[2]).

Wenn wir hier von Wirklichkeitssinn reden, so meinen wir den ganzen Umfang der Erlebnisfähigkeit, die Weite des Verstehens. Denn was einer sieht, hängt davon ab, was er sehen kann. Mit einiger Übertreibung könnte man sagen: der historische Sinn besteht in den Sehmöglichkeiten (um Wölfflins Terminus aus der Kunst auf die Geschichtsauffassung zu übertragen). Die Sehmöglichkeit des Erkennenden ist das, was er zu begreifen vermag, und so bestehen die Heerstraßen, auf denen er seine Provinzen unterwirft und ordnet, in den Begriffen, welche ihm faßbar sind, in den Ideen, zu denen er sich je nach der Reife, Fülle, Richtung seines Geistes und seiner Zeit aufschwingen kann. Die Wichtigkeit solcher historischen Auffassungsbegriffe als Indicium für

[1]) Dilthey, „Einleitung“ S. 95.

[2]) Diese vier charakteristischen Seiten führt Proesler S. 44ff. auf, ohne aber den Begriff des Wirklichkeitssinnes auszuschöpfen.

den historischen Sinn sei an zwei kurzen Beispielen deutlich gemacht. Wenn in Spenglers Geschichtsdeutung der Begriff der Kulturseele eine Hauptrolle spielt, so ist das eine Form seines Wirklichkeitssinnes, auch wenn die „Wirklichkeit" hier in einem ungreifbar Psychischen besteht. Es ist eine Erweiterung des Kreises des Verstehens in das Gebiet des Irrationalen hinein. Man wende nicht ein, daß solche gewagte Konstruktionen metaphysische Deduktionen seien. Jeder Begriff ist dem Gegenstand heterogen und mindestens ebensosehr an ihn herangebracht wie aus ihm abstrahiert. Kulturseele ist an sich nicht willkürlicher als der Begriff Kultur. Oder wenn etwa in der geschichtsphilosophischen Skizze von J. Görres[1]) die historischen Entwicklungen als „Metamorphosen" erscheinen, so ist diese Anwendung von naturphilosophischen Vorgängen auf Erscheinungen des geschichtlichen Lebens ein Beweis für das Fortschreiten einer organischen Geschichtsbetrachtung[2]).

Aber neben den Auffassungsbegriffen sind entscheidend die Maßstabbegriffe. Denn sie bestimmen die Auswahl, aus dem an sich unendlichen Meer des Geschehens. Wenn die moderne Geschichtsschreibung etwa als historisch nur gelten läßt, „was wirksam ist oder gewesen ist"[3]), so wird sie andere Eigenschaften, andere Vorgänge, andere Zusammenhänge zu verstehen und lebendig zu machen suchen als eine Geschichtsauffassung, die nach dem Charakteristischen wertet und das Besondere, Originelle einer Institution, einer Individualität gegen analoge Fälle abzu-

[1]) „Wachstum der Historie" in Daub und Kreuzers Studien III, 1807, S. 313ff.

[2]) Ein anderes Beispiel solcher grundlegender Denkkategorien gibt Rothacker, „Einleitung" S. 117, an Hand von sprachlichen Wendungen der Geisteswissenschaften. Wenn geistige Produkte ein geistiges Sein „ausdrücken", „widerspiegeln", „bezeugen", „repräsentieren", wenn Substrate wie gotischer Stil oder frühkapitalistische Wirtschaft in individuellen Hervorbringungen „sich ausprägen", so sind da Voraussetzungen gemacht für die Auffassung geschichtlicher Dinge, die Rothacker treffend „ein fundamentales Als Ob" der historischen Vernunft nennt.

[3]) Ed. Meyer l. c. S. 64. — Das ist ganz in Rankes Sinn, der es als Aufgabe der modernen Historiographie bezeichnet, daß sie alle Elemente des Lebens, die zu der universalen Entwicklung mitwirken, zusammenzufassen und zur Anschauung zu bringen sucht. WW. 51/52 S. 580.

grenzen und festzuhalten strebt[1]). Wieder ganz andere Dinge wird der Moralist sehen, der die Geschichte nach ethischen Musterbeispielen durchsucht.

Die Betrachtung der Vergangenheit mit geschichtlichem Verständnis ist die eine Seite des historischen Sinns. Neben dieser wissenschaftlich kontemplativen Fähigkeit steht die aktive zielsetzende Kraft im menschlichen Geist. Auch sie kann von der Geschichte affiziert werden. Ihr ist die Welt der Geschichte nicht Gegenstand des Erkennens, sondern Faktor der Weltanschauung. Aus dem Blick auf die Geschichte gewinnt sie eine bestimmte Einstellung allem Seienden gegenüber, Wertungen vom relativ historischen Standpunkt aus, Aufgaben, wie sie durch die Geschichte geboten werden. Diese Durchdringung des Denkens und Wollens mit historischem Empfinden, die Abhängigkeit des Weltbildes von dem Verstehen der in der Geschichte ausgebreiteten Mannigfaltigkeit menschlicher Möglichkeiten[2]) ist in unendlich vielen Graden und Abtönungen möglich. Wenn die Geschichte dominierend geworden ist und andere Triebkräfte — religiöse, ästhetische, ethische — verdrängt hat, dann sprechen wir von Historismus. „Erkenntnis der Lebensziele aus der Geschichte“ definiert ihn Troeltsch[3]). Die Spaltung des historischen Sinns in geschichtliches Denken und Erkenntnisfähigkeit dem spezifischen Gegenstand der Geschichte gegenüber ist durchaus notwendig[4]). Denn, wie schon erwähnt, stehen die beiden Verhaltungsweisen zwar in gewisser Wechselwirkung, setzen sich aber nicht unbedingt voraus. Zumal seit die Geschichte eine erlernbare Fachdisziplin geworden ist, ist ein historiographisches Schaffen möglich ohne den Hintergrund der geschichtlichen

---

[1]) Ed. Meyer S. 58ff.

[2]) Diese Seite, der Wertrelativismus, die „Anarchie der Werte“, wie es Dilthey genannt hat, ist fein analysiert bei Jaspers „Psychologie der Weltanschauung“ 1919 S. 158ff. Aber das ist nur die eine Möglichkeit, es können auch ganz konkrete Impulse der historischen Einstellung entspringen.

[3]) „Der Historismus und seine Probleme“ S. 17. Freilich hält er sich im Verlauf seines Werks nicht immer an diesen begrenzten Gebrauch.

[4]) In der Literatur ist sie selten behandelt. Troeltschs Unterscheidung von historischer Wissenschaft und historischer Bildung (l. c. S. 757) berührt sich einigermaßen damit.

Denkungsart, gewissermaßen als scholastisches „Gedankenturnen", dem der Inhalt ein gegebener ist[1]). Und andererseits kann ein von der Notwendigkeit und Verbindlichkeit des geschichtlichen Lebens erschütterter Geist hilflos vor dem empirischen Geschichtsverlauf stehen. Aber für wirklich tiefe Einsicht muß beides zusammenkommen, und geistesgeschichtlich war jedenfalls das eine nicht ohne das andere erreichbar. Erst wie man anfing, Geschichte zu verstehen, konnte man sein Denken und Wollen bewußt darauf einstellen und umgekehrt, sobald man einmal durchdrungen war von der Wirklichkeit und dem Wert des geschichtlichen Lebens, konnte man die Vergangenheit nicht mehr zu einer Sammlung von Kuriositäten („Staatsmerkwürdigkeiten") herabdrücken.

Auch bei Herder muß uns die Frage beschäftigen, inwieweit seine Geschichtserkenntnis getragen war von einem tieferen, weltanschaulichen Verständnis für das Historische, und ob er sie für seine Zielsetzung fruchtbar zu machen, in seiner Wertung der Dinge daraus die Konsequenzen zu ziehen versuchte.

---

[1]) Nach Hegels Urteil über die mittelalterliche Wissenschaft, Philos. d. Weltgesch. IV, 859.

I. DIE HISTORISCHEN BEGRIFFE

A. METHODOLOGISCHE BEGRIFFE

1. WESEN UND ZIELE DER GESCHICHTSSCHREIBUNG
2. ERKENNTNISTHEORETISCHE VORAUSSETZUNGEN OBJEKTIVITÄT — KRITIK

„Historisch, nicht philosophisch" denken, begründen, erkennen[1]) steht über dem Tor zu Herders Geistesart geschrieben. Diese Forderung richtet er in erster Linie an die Wissenschaft von der Geschichte selbst. Immer wieder kämpft er gegen das, was er die „französische Methode" nennt, die als „Hypothese von oben herab" die Dinge vergewaltigt[2]). Nicht mit „Prinzipien" und „Maximen" darf man an die Geschichte herantreten[3]), sondern von der Wirklichkeit muß man ausgehen und „aus Tatsachen" dem Gang der Geschehnisse „nachspüren"[4]). Dieser Umschwung gegenüber der rationalistischen Geschichtsmethode bedeutet vor allem eine Abrechnung mit Montesquieu. Bei aller Verehrung für dessen historische Maßstäbe in der Beurteilung der Dinge findet Herder scharfe Worte der Kritik für seine Behandlungsweise der Geschichte überhaupt, durch die die Geschichte zum Illustrationsmaterial für deduktiv gewonnene Kategorien herabgedrückt, zur „Beispielsammlung"[5]) entwertet wird. „Alles aus Stelle und Ort gerissen und auf drei oder vier Marktplätze unter das Panier drei elender Allgemeinörter — Worte! — dazu leerer, unnützer, unbestimmter, allverwirrender Esprit — Worte! hingetrümmert!"[6]) Statt solcher „Staatsprinzipien" und „zerschnittener Beispiele" fordert er von „einem andern

[1]) Sämtl. Werke ed. Suphan VII, 239. [2]) VI, 357 AU.
[3]) V, 433. [4]) VI, 354 AU.
[5]) Der Ausdruck ist von Savigny geprägt. Vgl. Kantorowicz, H. Z. 108, S. 301.
[6]) V, 566 Ph.

Montesquieu" eine „lebendige Darstellung der bürgerlichen Geschichte"[1]), kurz eine empirische Geschichtsforschung.

Wie soll aber diese neue Historiographie aussehen? Hier hat Herder eine Zeitlang[2]) eine seltsame Theorie entwickelt. Er treibt die Reaktion gegen die reflektierende Methode der Aufklärung auf die Spitze und verwirft alle Ursachenforschung. Als Geschichte im objektiven Sinn erkennt er nur noch die Chronik an, die die nackten Tatsachen erzählt, ohne ihre Ursache und Folge abzuwägen, ja ohne sie in einen Entwicklungszusammenhang hineinzustellen. Er will eine Betrachtung der Begebenheit „wie sie da ist, nicht wie sie ins Ganze paßt"[3]). Was die „pragmatischen" Geschichtsschreiber geben, ist „eigentlich nur ihre Geschichte, das ist der Roman ihres Kopfes und Hirnes, was sie an der Sache sahen"[4]). Im Grunde bleibt aber dann als zuverlässiger Darsteller nur der Augenzeuge, der „Memoirschreiber"[4]), und Thukydides wird darum diesen reinen Erzählern zugerechnet, weil er aus unmittelbarer Anschauung schreibt. Offenbar

---

[1]) XII, 386.

[2]) Vor allem in der Auseinandersetzung mit Winckelmann, wie sie in der ungekrönten Preisschrift „Lobrede auf Winckelmann" gipfelt. Die folgenden Gedanken sind freilich in der Reinschrift meist wieder unterdrückt, sie finden sich aber auch schon früher, z. B. in dem Essay „Über die Reichsgeschichte" im 3. Kritischen Wäldchen (III, 462). Gerade in diesen Jahren 1767—69 ist Herder die Methode der Geschichtsschreibung ein Hauptanliegen, er plant einen besonderen sechsten Teil der fortzusetzenden Fragmente unter dem Titel: „Geschichte" (Suphan I, XXXIV), eine strikte Trennung von „Lehrgebäude" und Geschichte wird in Auseinandersetzung mit Winckelmann für die Umarbeitung der zweiten Sammlung der FL. skizziert (II, 111ff.), die Reflexionshistorie tadelt er in einer Rezension Hausens (III, 453) und eine neue Etappe methodischer Besinnung stellt die Besprechung des Klotzischen Münzbüchleins dar (III, 373ff.). Gemeinsam ist die ausgesprochene Tendenz zur empirischen Forschung und rein sachlichen Darstellung, so daß der Verdacht sich aufdrängt, daß hier ein Einfluß der Allgemeinen Einleitung von Mösers Osnabrückischer Geschichte vorliegt, die 1768 allerdings nur in 200 Exemplaren erschien. Das wird aber sehr unwahrscheinlich, angesichts des handschriftlich vorhandenen von Suphan (IV, 199ff.) leider nur teilweise abgedruckten Aufsatzes, der schon 1767 das Ideal der „reinen klaren herodotischen Schreib- und Denkart" aufstellt (IV, 202; vgl. Suphan III, Xf.).

[3]) VIII, 166 W. [4]) Ebd. 167.

stammt diese Verwechslung der Geschichte mit dem Wesen des Memoirenwerks aus Lessing[1]). Herder ist sie in die Feder geflossen, weil er in seiner unscharfen Denkweise einen anderen Gegensatz gefühlsmäßig damit identifizierte. Sein Kampf gilt nicht der Kausalverknüpfung des kritischen Historikers, sondern dem „Raisonnement" der Montesquieu, Voltaire und Hume. Er macht immer wieder neue Anläufe, den Boden des historischen Realismus zu gewinnen, und sieht nicht scharf, wo die Stellung des Gegners liegt. Bald sieht er das überempirische Element schon in dem Band zwischen Grund und Folge, das nicht gesehen, sondern nur erschlossen werden kann („und die Schließkunst darüber ist nicht mehr Geschichte, sondern Philosophie"[2]). Bald besteht es in vorgefaßten Urteilen, „geformten Systemen", die schon fertig an den Stoff herangetragen werden. So entsteht das „Lehrgebäude" Winckelmanns, das Herder einer schonenden, aber bestimmten Kritik unterzieht[3]). Die dritte Form der Geschichtsschreibung, die überwunden werden muß, repräsentiert Hume, der nicht die reine Begebenheit gibt, sondern seine subjektiven Reflexionen darüber, d. h. „wie ihm die Lage der Sachen erschienen, wie aus seiner Vorstellung sein Urteil fließe, wie er sich die geschehenen Begebenheiten und Personen denke, wie er sie stelle, nicht aber notwendig, wie sie geschehen, wie sie gewesen sind"[4]). Wenigstens als Postulat klingt das überraschend an Rankes Programm an, zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen"[5]). Daß damit nicht bloß annalistische und tagebuchhaft aufgereihte „Namen- und Jahreszahlen"[6]) gemeint sind, wie es die eben angeführten polemischen Entgleisungen vermuten lassen könnten, beweist nicht nur das gesamte Schaffen Herders, sondern eine

---

[1]) 52. Literaturbrief (Werke, ed. Lachmann VI, 141): „Überhaupt glaube ich, daß der Name eines wahren Geschichtsschreibers nur demjenigen zukommt, der die Geschichte seiner Zeiten und seines Landes schreibt. Denn nur der kann als Zeuge auftreten."

[2]) IV, 202. Fester S. 150 ff. betont die überraschende Ähnlichkeit dieser Stelle mit Gedankengängen des Rousseauschen Emile. Daß es nur Verwandtschaft, nicht Beeinflussung sei, ist sehr unwahrscheinlich, da diese Theorie doch als Fremdkörper in H.s Denken empfunden werden muß.

[3]) VIII, 565 W. [4]) IV, 201.

[5]) Sämtl. Werke Bd. 33/34, Vorrede S. 7.

[6]) VIII, 469 W.

unabsehbare Menge programmatischer Äußerungen. „Im Erzählen der Geschichte wird der überlegende Verstand die treueste Wahrheit, im Fassen und Beurteilen den vollständigsten Zusammenhang suchen . . . Überall sucht man rein zu sehen, was da ist, und sobald man dies sieht, fällt meistens auch die Ursache in die Augen, warum es nicht anders als also sein konnte“[1]). Die letzte Fragestellung Herders ist durchaus modern. Die Geschichtsschreibung soll in strenger Gebundenheit an die Tatsachen und Quellen[2]) zeigen, wie es geworden ist. Das fordert er in einem ganz konkreten Fall für eine „idiotistische Nationalgeschichte der Deutschen“, deren „Hauptgesichtspunkt“ sein muß, „daß man diese allmähliche Schöpfung zum heutigen Staatskörper bei jeder Progression der Umbildung merke, genau aus Urkunden anmerke“[3]). Und dieses Werden zu verfolgen, das aus einem vielleicht ganz anders beabsichtigten „Samen“ erwuchs, ist auch die Hauptabsicht[4]) seiner eigenen historiographischen Untersuchung „Wie die deutschen Bischöfe Landstände wurden“.

Später kennt freilich Herder noch andere Auffassungen vom Ziel der Historie. Das ist vor allem der Gedanke vom „Totengericht über vergangene Zeiten“[5]) in zwei verschiedenen Anwendungen. Nicht selten fordert er für den Geschichtsschreiber den „moralischen Sinn“, der „die Regel des Rechts und Unrechts“, d. h. die ethischen Gesetze in der Geschichte spürt und nachweist[6]), ja der die geschichtlichen Personen zensiert, indem er sie „auf ewig in die Klasse menschlicher, halb- und unmenschlicher Wesen“ einrückt[7]). Für den Leser der Geschichte ist dann die Konsequenz, daß „ihr Wert“ auf dieser „Menschenempfindung“ beruht[8]), d. h. daß das Geschichtswerk zu einem Lehrbuch der Moral und einem Erbauungsbuch der Humanität herabsinkt. Es kann uns auch bei der ganzen Herderlektüre nicht recht wohl werden, wenn wir in der Vorrede zu den „Ideen“ das verhängnisvolle Programmwort lesen, daß der Verfasser dem Publikum „seine Empfindungen . . . mitteilen“ will[9]). Anders erscheint die rationalistische Mißachtung der Wirklichkeit der Geschichte, wenn der Zweck des „Totengerichtes“ darin besteht, daß aus

---

[1]) XIV, 145. [2]) IV, 202 facta et data.
[3]) III, 466 Rg. [4]) V, 692 BL. [5]) XVII, 321 BH.
[6]) XVIII, 280 BH. [7]) XVII, 149ff., BH (von Tacitus gerühmt). [8]) XVII, 281 BH. [9]) XIII, 5.

dem allgemeinen Wust die da und dort zerstreuten Körner der Gedanken von Ewigkeitswert herausgelesen werden sollen[1]), und der Gebrauch der Geschichte „das ergötzende Gespräch mit den Verständigen und Rechtschaffenen so vieler Zeiten" ist[2]). Das ist eben die Methode, die er früher einmal so beißend abzutun wußte als Anmaßung der Aufklärung: „Der ganze Erdboden wird Misthaufen, auf dem wir Körner suchen und krähen[3])." In groben Umrissen zeichnen sich schon in diesen Leitbegriffen die Perioden der Herderschen Weltanschauung[4]) ab. Für sein Geschichtsdenken liegt der große Einschnitt ungefähr gleichzeitig mit der Übersiedlung nach Weimar. Erst von da ab vergißt er zuweilen, daß er nicht „verteidigen", sondern „nur erklären" wollte[5]). Die geistesgeschichtliche Einreihung des Historikers Herder kann nicht allzusehr bei solcher biographischer Ordnung der Spannungsverhältnisse in seinen Anschauungen haften, denn Wirkung auf Zeitgenossen und Nachfahren hat in ausgesprochenem Maß das Gesamtphänomen Herder ausgeübt.

Herder ist sich auch klar, daß gewisse methodische Prinzipien die Voraussetzung der Geschichtschreibung sind[6]). Wie früh er diesen Fragestellungen nachgegangen ist, beweisen kurze Notizen vom Jahr 1767, in denen er ausdrücklich trennt zwischen inhaltlicher Geschichtsdarstellung und Historik, d. h. „Historie als Wissenschaft formell philosophisch beurteilt: (ihre Gewißheit, Wahrheit, Methode, Abänderung des Vortrags, Genie, p.)"[7]). Daß das Wesen der historischen Erkenntnis kein mathematisches Messen[8]), sondern das Verstehen ist, ahnt er, wenn er sich auch unbeholfen ausdrückt. Im Mittelpunkt steht der Begriff der Intuition, der nichts

[1]) XXIII, 212 A. [2]) XIV, 251. [3]) V, 555 Ph.

[4]) Vgl Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung 1893, wo auch der Versuch einer dialektischen Konstruktion dieser Periodenfolge gemacht wird (vgl. S. 153).

[5]) V, 526 Ph.

[6]) Das Folgende ist eine Ergänzung zu R. Ungers Skizze „Entwicklung des Problems der historischen Objektivität bis Hegel" (Deutsche Vierteljahrschr. f. Lit.wissensch. u. Geistesgesch. Heft 1 1923), die Herder ganz übergeht.

[7]) Aus dem handschriftl. Material mitgeteilt von Suphan XIV, 667. Daß diese erkenntnistheoretische Reflexion erstmalig und einzig in der Zeit dasteht wie O. Braun, Zschr. f. Philos. Bd. 144, S. 174 dazu bemerkt, ist nicht richtig, vgl. unten.

[8]) XIV, 145.

anderes ist als Hamanns „anschauende Erkenntnis" und von diesem auch übernommen ist[1]), und in zweiter Linie kommt der Begriff des historischen Taktes als Ausfluß dieser Intuition. Herder findet einen originellen Ausdruck dafür, wenn er statt „Dürre des Verstandes" „Gefühl der Sachen" fordert[2]). Ein „Sympathisieren", ja „fast ein kleiner Grad von verliebter Schwärmerei"[3]) ist notwendige Voraussetzung, denn die erste Forderung an den Historiker lautet: „fühle dich in alles hinein"[4]).

Das schließt durchaus das andere Erfordernis nicht aus: vollkommene Objektivität. Herder rühmt sich oft seiner „parteilosen Betrachtung"[5]). In seinen jungen, kampffreudigen Jahren wendet er sich mit dieser Forderung besonders gegen jede religiöse Voreingenommenheit: „Ein Geschichtsschreiber der Menschheit sollte eigentlich keine Religion haben dürfen[6])." Aber in der Periode der Skepsis gegen alle Geschichtswissenschaft, zur Zeit des kritischen Essays über Winckelmann, ist Herder den erkenntnistheoretischen Grundlagen noch tiefer nachgegangen, und da kam ihm in überraschend moderner Weise die notwendige Einseitigkeit der historischen Perspektive zum Bewußtsein. Diese Idee war zuerst bei Chladenius in seiner „Allgemeinen Geschichtswissenschaft" (1752) aufgetreten als die Theorie vom „Sehepunkt"[7]). Aber dieser Erlanger Theologe hatte offenbar doch nur die Einseitigkeit der Stoffwahl und der Behandlungsart im Auge; denn durch ein doppeltes Bild kommt nach ihm gewissermaßen stereoskopisch eine vollplastische Erfassung zustande. Für Herder liegt das Problem ungleich tiefer. Er meint mit seiner Perspektiventheorie die tatsächliche Unmöglichkeit einer vollobjektiven Anschauung, eine Schranke, die nicht bloß ein methodischer Irrtum (und darum zu korrigieren ist), sondern die im Wesen des Erkennenden und des Erkennens überhaupt begründet liegt. Auch wenn ich, sagt Herder, nur „die Geschichte eines Gedankens oder Zahlpfennige schriebe . . . sehe ich doch schon immer von diesem Ganzen aus meinen Gesichtspunkt nach meinem Auge nur eine Fläche und Seite, und in solcher zeichne ich den an sich vielseitigen Körper projektiert hin, d. h. ich

---

[1]) Lempicki S. 367. [2]) VI, 357 AU. [3]) II, 258.
[4]) V, 503 Ph. [5]) XIV, 200. [6]) V, 435.
[7]) Vgl. Unger DVS. I (1923) S. 118.

schreibe nur Geschichte, wie sie mir erscheint, wie ich sie weiß[1])". Diese erkenntnistheoretische Einsicht von ungeheurer Tragweite ist ganz Herders Eigentum. Die Kantische Spaltung in Form und Stoff ist hier frühreif, und kindlich unbewußt zugleich, auf den Gegenstand der Geschichte angewandt. Diese Rücksicht auf die Subjektseite des Erkenntnisvorgangs, die zu einer extrem relativistischen Wissenschaftstheorie führen konnte, rückt die folgenschwere Idee des Geschichtsbildes in den Mittelpunkt aller Historik.

In den Ansätzen zu einer historischen Kritik ist Herder naturgemäß weit weniger originell. Gelegentlich finden sich naive Worte der Gleichgültigkeit gegen die Richtigkeit der Überlieferung[2]). oder Fragen der Chronologie[3]). Aber manchmal überraschen dann auch wieder speziell quellenkritische Fragestellungen (die übrigens in keiner Weise über die Vorgänger, etwa Leibniz oder Schlözer, hinausgehen[4]), wenn er z. B. wünscht, daß jemand „untersuchte, was denn diese sogenannten Quellen der Alten eigentlich seien und wieviel auch sie wissen konnten"[5]). Freilich ist es dann sehr naiv, wie er selbst diesen Apparat handhabt, wenn er ausdrücklich auf Grund von quellenkritischen Erwägungen die Tageregister der Arche Noah als „echt und urkundlich" erweist[6]). Von dem Verfasser der Philosophie der Geschichte der Menschheit würde man kaum die vorsichtige Zurückhaltung erwarten, daß er in einer Rezension von Schlözers „Vorstellung seiner Universalgeschichte" betont „daß zu den meisten Fordernissen noch lange nicht Vorarbeiten genug sind!"[7]), und daß er „bei jedem Faktum trockene und genaue Nachricht, bei jedem Datum sichere Gewährleistung" verlangt[8]). Es liegt gewiß kein bedeutender Nachdruck auf diesen verantwortungsbewußten Aus-

---

[1]) VIII, 466 Anm. W (a). [2]) XIV, 51. [3]) VI, 186f AU.

[4]) In Schlözers Werken finden sich zahlreiche methodische Äußerungen über den Wert und die Benutzung der Quellen, besonders in der „Nordischen Geschichte" (1771). Vgl. die Zusammenstellung von Aperçus zur historischen Kritik bei H. Wesendonck, „Die Begründung der neueren deutschen Geschichtschreibung durch Gatterer und Schlözer" (Leipzig 1876) Anhang S. 250—280.

[5]) VIII, 467 W. — Übrigens ist der Gedanke nicht Herders Eigentum, sondern offenbar von Schlözer beinahe wörtlich übernommen, vgl. Wesendonck l. c. S. 105.

[6]) IX, 437 EP. [7]) V, 438. [8]) III, 468 Rg.

lassungen über die methodisch-technischen Voraussetzungen der Geschichtserkenntnis, aber sie geben doch Zeugnis davon, daß Herder seinen Gegenstand ursprünglich klar ins Auge faßt: Geschichte als Wissenschaft — nicht als Epos und nicht als Theodizee.

B. MASZSTABBEGRIFFE

1. MASZSTABBILDUNG
RELATIVISMUS — HUMANITÄT UND NEMESIS

Neben der an sich schiefen philosophischen Einstellung hat Herder das Haupthindernis für eine richtige Erkenntnis der Vergangenheit in der falschen Maßstabbildung der herrschenden Geschichtsschreibung gesehen. Die unerträglichen Lobesdeklamationen der französischen Modebücher, wie man es doch so herrlich weit gebracht habe, verschlossen den Weg zu jeder gerechten Würdigung der Geschichte. Herder überschüttet diese Anmaßung mit grimmem Spott und rechnet vor allem[1]) mit dem berühmtesten Exemplar dieser Gattung gründlich ab: Der Epopöe, die Robertson in der Einleitung zu seiner Geschichte Karls V. gibt. Falsch sind aber nicht nur „diese modernen Kathederbegriffe" von Licht und Aufklärung, sondern auch „die Machtsprüche Lobes und Tadels, die wir aus einem aufgefundenen Lieblingsvolk des Altertums, in das wir uns vergafften, auf alle Welt schütten"[2]). Das ist die Abwendung vom Neuhumanismus Winckelmanns, dessen Beurteilung der ägyptischen Kunst nach griechischem Maßstab Herder nicht zögert ein „offenbares Unrecht" zu nennen[3]). Anstatt das „gewohnte Ideal zum Muster aller Gesundheit und Schönheit" zu nehmen[4]), will Herder schon von Beginn seiner literarischen Tätigkeit an „alles aus dem Geist des (betreffenden) Zeitalters betrachtet" wissen[5]). Das bedeutet gegenüber normativen Maßstäben, seien sie nun Aufklärungsvernunft oder verabsolutiertes Griechentum, das Programm des historischen Relativismus, der jede Epoche und Stufe zu ihrem Recht kommen läßt und nicht eine historische Erscheinung für unsinnig oder gar unmöglich erklärt, weil sie in der Gegenwart nicht mehr zustande kommen könnte[6]).

Der Begriff des Barbaren, der von der Aufklärung nicht minder egozentrisch angewandt worden war wie von der Antike, soll

[1]) V, 548ff. Ph. [2]) V, 505, 507 Ph. [3]) V, 491 Ph.
[4]) XIII, 281. [5]) I, 137 FL. [6]) VIII, 398 D.

ausgetilgt werden aus dem Sprach- und Denkschatz des Historikers. Und Herder weiß — er hat es an dem größten Geschichtsschreiber seiner Tage erlebt — daß es noch viel schwerer ist, von der klassischen, griechengebannten Gewöhnung und Verwöhnung loszukommen als von dem Gegenwartseifer der Modernen. Zu tief beinahe ist die literarische Kultur Europas ein für allemal gestempelt von der antiken Form, und seinen Fuß außerhalb dieses gepflegten Parks zu setzen in das unsichere Feld abseitiger Völker und Zeiten, fordert fast eine Umbildung des inneren Menschen. Solche Wandlungsfähigkeit „ein wiedergeborener Zeitgenosse einer abgelebten Geschichte" zu werden, kann nur einem Montesquieu der Geistesgeschichte gelingen, einem, der in unerbittlicher Selbsthistorisierung erkennt, daß auch die griechische, daß unsere eigene Geistesverfassung nicht die Kultur schlechthin, sondern eine durch Volkstum und Zeitpunkt geformte und eingeschränkte Sonderart darstellt. Daß der Betrachter der geschichtlichen Vielfalt imstande ist, über seinen eigenen Kreis so weit herauszuschauen, daß er den fremden verstehen kann, bezweifelt Herder nicht[1]).

So kämpft denn Herder für die Anerkennung des geschmähten Mittelalters, indem er zwischen törichter Verspottung und romantischer Idealisierung den Weg der relativen Bejahung geht: das Mittelalter ist „nichts mehr und minder als einzelner Zustand der Welt! keinem der vorigen zu vergleichen, wie sie mit Vorzügen nnd Nachteilen"[2]). Er geht sogar dazu über, das eigenartig Wertvolle dieser Zeit dem mit Unrecht so gefeierten „Licht des Jahrhunderts" gegenüberzustellen und spielt das Mittelalter gegen die Moderne aus als Herz gegen Kopf, Leistung gegen kränkelnde Gedanken, feste Gebundenheit gegen „Ausgelassenheit"[3]). Ja er ist nicht frei von einer romantischen Anwandlung der Sehnsucht, aus der „entnervten Kälte und Feinheit" zurück zu seiner unwissenden „Andacht"[4]).

Aber was Herder aus bloßer Rousseaugefolgschaft heraushebt, ist das: das taedium an der Aufklärungskultur ist — wenigstens theoretisch — nicht die Quelle der Verherrlichung primitiver Stufen, sondern umgekehrt hat der weite Blick über die Gestaltungen der Vergangenheit Freude und Stolz an der momentanen

[1]) Die interessante Stelle steht II 118 FL.
[2]) V, 523 Ph. [3]) Ebd. 524f.
[4]) Ebd. 526, freilich nur „in manchem Betracht"!

Kultursituation beeinträchtigt. Und nicht durch das elegische Idyll eines goldenen Hirtenzeitalters ist Herder verführt worden, sondern seine Begeisterung gilt der konkreten individuellen mittelalterlichen Kultur. Nicht der Naturbegriff des französischen Utopismus, sondern ein historischer Universalismus erfüllt ihn in dieser Schicht seines Denkens.

Es ist richtig hervorgehoben worden[1]), daß in dem Bückeburger relativistischen Manifest eine doppelte Front eingenommen wird, sowohl gegen die Einseitigkeit der Hume, Iselin, Robertson, wie gegen die Ungerechtigkeit des Rousseauismus. Aber darüber darf man den älteren Kampf gegen die Vorzugsstellung der Antike, der als drittes oppositionelles Motiv in diese Schrift eingegangen ist, nicht vergessen. Hier wird es nämlich am deutlichsten, daß es sich für Herder dabei nicht um eine Ehrenrettung und Entdeckung bisher vernachlässigter Epochen handelt, sondern um die weltgeschichtliche Betrachtungsweise im Großen. So erhält die Entthronung der Antike ihr Gegenstück in der bedeutsamen Aufforderung endlich mit universalgeschichtlichen Fragestellungen an die griechische Geschichte heranzugehen, sie mitten in die Völkerwelt hineinzustellen, während das bisherige übergebührliche Herausheben der Griechen aus einer „ungerechten Nacht" sie in ein ganz falsches Licht gerückt hat[2]). So hängt das Problem der Autonomie der Zeiten aufs engste mit einer Historisierung des Griechentums und beides mit dem Entwicklungsbegriff Herders zusammen. Die Ranke entnommene Formel des „unmittelbar zu Gott", birgt die Gefahr einer einseitigen Interpretation auch des Rankeschen Relativismus, wenn sie besagen will, daß der absolute Eigenwert einer Epoche jenseits ihrer entwicklungsgeschichtlichen Rolle proklamiert werden müsse. Dieses chaotische Auch-Recht aller Kulturmöglichkeiten wäre philosophischer, nicht historischer Relativismus. Die Immediatisierung kann und braucht auf den Gedanken der Stufe nicht verzichten. Das wird bei Herder sehr klar. Der Anstoß zur Skepsis an den bisherigen Kulturmaßstäben freilich ging von einem wertanarchischen Vergleich der neu in den Gesichtskreis tretenden Welten der Araber und Schotten, der amerikanischen und skandinavischen, der chinesischen und

[1]) Korff I, 89.

[2]) Sie ist „als eine Projektion ... der ältesten Welthistorie zu studieren" II, 115 und 117.

isländischen Kulturen aus[1]), die Einfühlung in die altjüdische Geisteswelt insbesondere befreit von dem Zwang, daß uns die Griechen „die Ersten, die Einzigen, Alles" sind[2]). Das ist die negative Seite, das Niederreißen der Schranken. Aus dieser Weitherzigkeit heraus wird dann alle Geringschätzung des Mittelalters[3]) unwahr, wenn man „die damalige Zeit in ihrem Wesen und Zweck, Genuß und Sitten, insonderheit als Werkzeug im Zeitlauf betrachtet. Da lag in diesen, dem Scheine nach gewaltsamen Anstalten und Verbindungen oft ein Festes, Bindendes, Edles und Großherrliches, das wir . . . fürwahr weder fühlen noch kaum mehr fühlen können"[4]). In dieser positiven Rechtfertigung fließen nun sehr bezeichnend zwei Ströme ineinander: der Eigenwert des in seinen Bildungen unübertroffenen „großherrlichen" „Wesens" und der Etappenwert des in den geschichtlichen Gesamtverlauf zweckmäßig eingefügten „Werkzeugs". Das Damalige und das überzeitlich Einmalige einer Kulturgestalt, die „Unentbehrlichkeit" (der „Vorsehung Werkzeug") und die exzessive Vollkommenheit („Wunder des menschlichen Geistes") sind nicht getrennt[5]), und ihre Synthese in der Idee der Unvergleichbarkeit macht erst die Heiligkeit der Epoche aus. Das Entwicklungsgemäße ihrer Eigenart ist aber doch das Umfassendere, und ohne die Analogie des Selbstrechts jeder Lebensaltersstufe wäre der Herdersche Relativismus nicht denkbar. Respekt vor dem Anspruch des Kindes, nicht „ein Greis von drei Jahren" sein zu müssen[6]), das ist seine einfachste Formel.

Es ist interessant, beim Herder der Weimarer Zeit zuerst das eine, dann das andere dieser Momente zerfallen zu sehen. Wie das unmittelbare, kongeniale Verständnis für die religiöse und adlige Größe des Mittelalters längst ertötet ist durch starke, bürgerlich-liberale und ausgeprägt protestantische Antipathien gegen die den „Bürgerfleiß und Erfindungsgeist" niederhaltende aristokratische Lebensverfassung, gegen den zauberischen „Seelendespotismus" und die „Widernatur der Clerisei"[7]), da nimmt

---

[1]) „Können denn alle neuere Entdeckungen und Nachrichten . . . nicht wenigstens das Wort zurufen: Zweifle!" II, 117f.

[2]) II, 115f.

[3]) Herder selbst hatte das Mittelalter verachtet, wie er es an der Charakterfülle der Antike maß. III, 465.

[4]) V, 524 Ph. [5]) V, 521, 522. [6]) V, 486.

[7]) XIV, 392—394, 445f., 413, 388.

Herder doch immer wieder einen Anlauf sine ira et studio diese Kultur zu besprechen[1]), indem er nur noch auf den „unschätzbaren Wert" in der „damaligen" geschichtlichen Situation abstellt[2]) und den Begriff eines „bleibenden positiven Werts für alle Zeiten" davon abtrennt[3]). Aber auch hierin, in der Anerkennung als „grobe Hülle der Überlieferung", welche fundamentalen Wandlungen! Das, womit das Mittelalter in der Geschichte zu stehen ein Recht hat, sind „Nebenzwecke" und „Nebenursachen", mit denen es für Aufklärung, Wissenschaften, Ordnung und Milde sorgt, gewisse herausgeholte Arbeitsgebiete, wo es Vorläuferin war[4]). Vergessen ist die Einsicht, daß die Totalität der Epoche historisch nötig war, wenn ein wertvolles Stück daraus wirklich werden sollte. Die Erkenntnis der organischen Ganzheit ist aber offenbar eine der wesentlichsten Voraussetzungen der universalhistorischen Toleranz[5]). Auch dieser geringe Rest eines partiell teleologischen Durchgangswertes wird dem Mittelalter schließlich vollends genommen, wenn der Lauf der Menschheitsentwicklung wie bei Iselin über den „traurigen Zwischenakt"[6]) gleichsam wegspringt[7]).

Um diese an der Behandlung des Mittelalters illustrierte Auffassungswandlung zu verstehen, müssen wir einen neuen Ausgangspunkt in der subjektiven Entsprechung jenes Wertrelativismus suchen. Was objektiv die Selbstzwecklichkeit der Kulturepochen ist, wird im Sinne des Trägers in jenem berühmten Satz ausgesprochen: „Jede Nation (und freilich auch jede Zeit) hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt." Diese Selbstzentrierung des Kulturbewußtseins einer Epoche, das „volle und unmittelbare Gefühl ihres unzerstörbaren Wertes", wie Ranke sagt[8]), hat aber doch eine auffallend eudämonistische Wendung. Man spürt da etwas von dem Ringen Herders um seine Geschichtsintuition, und es ist von höchstem Interesse, wie er in den Vorarbeiten der Bückeburger Geschichtsphilosophie sich Schritt um Schritt frei machen muß von den

---

[1]) XIV, 398, 404, 415. [2]) XIV, 413. [3]) XIV, 415f.
[4]) XIV, 413, 448, 483. [5]) Vgl. V, 521f. Ph.
[6]) XVI, 56, ZB.
[7]) In den Humanitätsbriefen tritt dafür wieder eine milde poetisch-nationale Verklärung des Mittelalters auf: XVIII, 58f.
[8]) Ranke, Weltgeschichte IX, 270.

Fragestellungen der eudämonistischen Ethik, die ihn nicht loslassen will; denn sie war ein integrierendes Stück des optimistischen Harmonismus des 18. Jahrhunderts, zu dem sich Herder selbst bekannte[1]). Die vollkommene Ordnung und Güte der Welt bewährt sich in der Übereinstimmung von Naturzweck und Glückseligkeit[2]), die das Glück der Menschheit beabsichtigende Vorsehung sucht dieses Ziel durch eine fortschreitende Entfaltung der Tugend zu erreichen. Die immer neue Frage der Wissenschaft ist demnach die Explizierung und die Prüfung dieser Idee an der empirischen Erscheinung. Hiervon ging auch Herders Geschichtstheorie aus. Mit der rein quantitativ uniformierenden Untersuchung der Masse von glückseliger Tugend oder tugendhafter Glückseligkeit der Menschen, mit der Frage nach der moralischen Bilanz der Geschichte beginnt die Aufschrift des frühesten Entwurfs[3]). Der zweite Schritt achtet schon auf die eigenwillige Tendierung der verschiedenen Zeiten und begnügt sich statt mit dem Wägen, mit der Feststellung konkreter Moralzustände, will die spezifische Gruppierung der Teilgehalte eines vorausgesetzten allgemeinen Wertsystems kennzeichnen[4]). Erst die vierte Fassung verwirft diesen Ausgangspunkt überhaupt und ermöglicht durch eine Subjektivierung und Relativierung des Tugendideals, daß in der schließlichen Endform das Hemmnis des Glückseligkeitsanspruchs überwunden und neutralisiert wird durch die Idee der „Wunschbefriedigung", welche die grundsätzliche Unvergleichbarkeit der Zwecksetzung und „Zweckerreichung" statuiert[5]).

---

[1]) Vgl. die feurige Verteidigung Shaftesburys, Brief an Merck, Straßburg 12. September 1770. (Briefe an und von Merck, ed. Wagner, II, S. 9.)

[2]) Vgl. Brief an Mendelssohn (wohl April 1769). Veröffentlicht von R. Unger, Deutsche Forschungen IX, Anhang S. 150.

[3]) Die Titel von a und b bringt Suphan V, 587. Die erhaltenen Fragmente von c (XXXII, 235ff.) gehen ohne prinzipielle Erörterung gleich auf die Darstellung ein, dagegen zeigt sich die Wichtigkeit des gedanklichen Fortschritts von c zu a darin, daß der vorletzte Entwurf die Auseinandersetzung mit der eudämonistischen Normierung schon am Anfang bringt, die in der Druckfassung A erst am Ende des ersten Abschnitts (V, 509) steht.

[4]) „Haben die Neigungen der Menschen sich von Zeit zu Zeit verändert? und welches sind die Tugenden und Laster die sie hie und da mehr oder minder beherrscht haben?" (V, 587).

[5]) V, 509.

So bleibt in dem großartigen Grundbuch des Historismus die Autonomie der Kulturepochen gewahrt. Aber der so mühsam erkämpfte Gipfelstand ist gefährlich und im Gedanken der Glückseligkeit bleibt ein Ansatzpunkt des Ungeschichtlichen. Sie wird wieder jene „absolute, unabhängige, unwandelbare Glückseligkeit, wie sie der Philosoph definiert", und wie er sie 1774 abgeschüttelt hat. Noch glaubt man in den „Ideen" einen leisen Nachhall der subjektiven Glückseligkeit zu erkennen in der Doppelfrage: „Ob Nationalglückseligkeit gewonnen? ob für die Welt?[1])" In den Humanitätsbriefen aber wird die félicité publique, wie sie in französischen Aufklärungsgeschichten dominierte, auch für Herder wieder „ein Thema, dem nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet werden kann[2])".

Sie ist ein allgemeiner Wert, das Resultat der Humanität, und kommt bloß zustande, wenn diese vorhanden ist und gleichsam genossen wird. Und in dieser Humanitätsidee findet er nun einen absoluten Maßstab, der in seiner unbestimmten Dehnbarkeit auch jene universale Position der Anerkennung des Allmenschlichen umfassen zu können schien, in Wahrheit aber einen immer stärkeren Druck auf die Selbständigkeit der historischen Phänomene ausüben mußte. Was Humanität selbst sei, wird nie eindeutig fixiert. Am umfassendsten ist die Definition in den „Briefen zur Beförderung der Humanität" als Inbegriff der „Menschenrechte und Menschenpflichten", der „Menschenwürde und Menschenliebe"[3]). Aber wenn er sie im Einzelnen dann mit „reinem Verstand und billiger Moral"[4]) identifiziert, so ist das kein Widerspruch dazu; die Menschenwürde kann eben aus solchen vernünftlerischen Anstandsbegriffen bestehen, die Herder dann im nächsten Augenblick wieder ärgerlich abschüttelt, um ihr einen höheren Inhalt beizulegen. Das Urteil von Kühnemann ist vielleicht zu scharf, aber rührt an das Richtige, wenn er sagt: „Humanität heißt eben in seiner Sprache alles was ihn gut, schön und lieb berührt[5])." Aber der Historiker und Philosoph urteilt

---

[1]) XIV, 613 (Brieftafel), XIV, 150.

[2]) XVIII, 221 BH. Ein Beweis für die Schwierigkeit biographisch entwicklungsmäßiger Aufhellung: schon 1774 ruft Herder einmal zur Glückseligkeitsnorm zurück (V, 584).

[3]) XVII, 137 BH. [4]) XIV, 230.

[5]) Kühnemann, Herder S. 536.

hier leicht ungerecht und verständnislos. Vielleicht kann gerade diese Unbestimmtheit einen Weg in das Innere der Humanitätsidee weisen, durch all die Schichten von westeuropäischer Verständigkeit, common sense und Naturrecht hindurch. Herders eigenster Gehalt, der ihm in das zeitgenössische Gehäuse dieses Leitbegriffs, ihm selbst unbewußt, einfließt, kommt aus anderen Tiefen. Die deistischen Sätze sind immer nur partielle Erscheinungsformen der Wahrheit, die nur als Momente gültig sind und sofort wieder aufgehoben werden. Der ganze Reichtum dessen, was Humanität sei, erschöpft sich in keiner einzelnen und nicht in der Summe der Konkretisierungen dieser Idee, die unendlich im Kantschen Sinn ist. Und alle Begriffsbestimmungen, alle Beispiele und Vorbilder, die in den Bereich des ewigen Gedankens einführen sollen, sind nur Anläufe und Zufahrtswege, die von einem fixen Ausgangspunkt einem Zentrum zustreben, ohne darin zu münden.

Was ist das Ursprüngliche von Herders Erfahrung, was bedeutet ihm zu innerst die Idee der Humanität? Offenbar ist sie ihm nicht ein kategorischer Imperativ, ein rein ethisches Sollen, wie die erhabene Menschenwürde bei Kant und Schiller. Sie ist auch nicht in erster Linie eine geschichtsphilosophische Abstraktion über den Sinn der weltgeschichtlichen Entwicklung; dazu ist sie, wie A. W. Schlegels Kritik mit Recht hervorhebt, zu subjektiv[1]). Ebensowenig eine psychologisch-anthropologische Erkenntnis von dem seelischen Habitus der Gattung Mensch. Im Unterschied zum Neuhumanismus ist sie auch kein klassizistisches Bildungsideal[2]). Sie hat an all dem Teil, aber ist nicht daraus hervor-

---

[1]) Aus den Berliner Vorlesungen über Enzyklopädie, mitgeteilt von Haym, Romantische Schule, S. 848.

[2]) Erst neuerdings wieder ist Herder zu Unrecht mit den „Briefen über ästhetische Erziehung", mit Schlegels und Hölderlins theoretischer Griechennorm gleichgesetzt worden (Helm. Kuhn, Das Altertum und die moderne Geschichtsphilosophie. Antike II 1926 S. 195f.) Es geht Herder nicht um die Verabsolutierung einer eschatologisch erwarteten neuen Antike, nicht um eine Rückbiegung zur Synthese der schönen Kultur. Die griechische Geschichte bedeutet seinem Historismus vielmehr einen exemplarischen Kulturverlauf, der seine Bahn bis zu Ende durchschritten hat (XIV, 143). Als mögliche Spielart des Menschentums ist die griechisch-römische Lebensform auch „Vorbild" zu „ähnlichen und besseren Bestrebungen". Aber sie hat keine aus-

gegangen. Die eigenartige Erhebung, Weihe, Beglückung, die von der Herderschen Humanitätsidee ausgeht, weist in andere Sphären seelischer Ergriffenheit. Humanität ist weder eine Forderung, noch eine Erkenntnis, sondern ein allgemeinstes Ziel der Sehnsucht, ein höchstes Gut, von dem ein Strom von Beseeligung ausgeht. In der liebenden Anschauung dieser Idee ist ein Glück, das nicht bloß Mittel und Ansporn oder willkommene Nebenwirkung wäre, sondern das die erstrebte Vollkommenheit selbst ist. Das Innewerden der Idee und ihr Wirksamwerden in der Seele fließen ungeschieden durcheinander, denn sie kommt nicht wie eine Pflicht, sondern wie eine Gnade, und wer sich ihr anschauend rückhaltlos hingibt, wird von ihr erfüllt, wer sie aufnehmend mit der ganzen Existenz genießt, verwirklicht sie, wird sie selbst. So können Glückseligkeit und Humanität als Wechselbegriffe auftreten[1]). Was beim ersten Blick auf Herders Weltanschauung nur wie eine unklare Vermischung von historischer Einsicht, eudämonistischer Moral und normativer Prophetie aussieht, erweist sich im tiefsten, oft verschütteten Grunde als eine großartige mystische Einheit. Denn der verschlungene Dreiklang von Schau, Genuß und Erfüllung der höchsten Idee ist analog dem Zusammenfließen der Trias von visio Dei, fruitio Dei, deificatio im Erleben des Mystikers. Wie dem Mystiker als summum bonum die Idee Gottes vor Augen steht, so Herder als höchstes Gut die Idee der Humanität. Und wenn das frui Deo als Kernstück der Mystik zu gelten hat, in dem Betrachtung und Bewährung zugleich enthalten sind, so ist auch für Herder die Glückseligkeit der Humanitätsgewißheit Anfang und Ende seines Glaubens und die Vertiefung in dieses Höchste, was die Seele kennt, der wahre Weg des heiligen Weisen. Es ist aber nicht bloß die Leitidee, die dem Einzelleben Wert und Ziel gibt, daraus wird zugleich die höchste Gemeinschaftsidee gewonnen. Die Kreislinie gleichen Abstandes vom Mittelpunkt faßt alle die Außenpunkte unter sich zusammen. Die innere Verbundenheit der Kontemplativen aller Völker und Zeiten, ihre unsichtbare mystische Gemeinschaft in der glückseligen Humanitätsvertiefung,

---

schließliche oder bevorrechtete Autorität: „Die ganze Geschichte der Völker wird uns in diesem Betracht eine Schule des Wettlaufs zur Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde" (XIV, 212f.).

[1]) Z. B. XIII, 350 oder XIV, 252.

war einer der Lieblingsgedanken Herders[1]). Auch darin ist er ganz der weltliche Erbe des augustinischen Mystikers, dem die Gemeinschaft der Heiligen, die unsichtbare Kirche eben dadurch zustande kommen, daß sich die getrennten Einzelnen im Urgrund Gottes berühren und verschmelzen[2]).

Der Humanitätsidee Herders werden wir also am ehesten gerecht, wenn wir sie als eine ganz einzig dastehende, so nie wieder versuchte Säkularisierung und Humanisierung einer bestimmten Art der Mystik auffassen. Gerade das Gegenbild Augustins ist in vieler Beziehung aufhellend, wenn auch hier bei der gewaltigen Leidenschaftlichkeit und Ursprünglichkeit des religiösen Menschen, in den großen Übergangskonflikten vom Altertum zum christlichen Mittelalter alles in ungleich größerem Format gehalten ist, als bei dem weiblichen und doch im Grunde mehr breiten als tiefen Aufrüttler einer bildungsgesättigten Kleinwelt. Aber die Rolle der mystischen Betrachtungsweise im Geflecht der Tendenzen der Persönlichkeit und der Zeit ist eine ähnliche. In dem berühmten 19. Buch der Civitas Dei ist es offenkundig, wie für Augustin die mystischen Gedankengänge das Bindeglied bilden zwischen den neuen Inhalten des christlichen Glaubens und der eingeborenen stoischen Ethik und platonistischen Philosophie. Ähnlich, wenn auch zwischen andersartigen Polen, vollzieht Herder mit der mystischen Vertiefung der von Haus aus rationalistischen Humanitätsidee eine Verschmelzung zwischen dem Intellektualismus der Aufklärung und den aus dem Strom des christlichen Gefühlslebens wieder emporschlagenden Wellen einer Verankerung des Daseins im Irrationalen. Augustin macht den Inhalt des Dogmas zu einer Angelegenheit der Kontemplation, Herder erhebt den Begriff des aufgeklärten Menschen zu einer Idee.

Freilich liegt es kaum irgendwo an der Oberfläche, weil diese mystische Komponente nicht zu einer ausschließenden, esoterischen Geisteshaltung geführt hat, die etwa alle dem mystischen Prozeß widerstrebenden oder gleichgültigen Regungen, Aufgaben, Problemkreise abgestoßen und gemieden hätte. Als ein Nebenweg, der übrigens in der vita aktiva des Mystikers eine deutliche Parallele hat, muß bei Herder die einseitige moralische Wendung des Humani-

---

[1]) Z. B. XIV, 251.

[2]) Vgl. Augustin Civitas Dei XIX c. 13.

tätsgedankens gelten, verständlich aus dem Bestreben des Erziehers, die transzendente Idee zu etwas Mitteilbarem, Lehrbarem, Meßbarem auszuwerten. Fruchtbarer ist die Ausweitung der mystischen Konzentration zu einer allumfassenden ästhetischen Andacht. Auch das ist ein Vorgang, der in der Geschichte der christlichen Mystik seine strukturellen Analogien hat: immer war der Mystiker an der Grenze des Pantheismus, oft genug hat er sie überschritten und hat den deus absconditus in seinen Ausstrahlungen, in seiner schönen und gotterfüllten Schöpfung verehrt. So zerfließt Herder die Humanität zu einer universalen Substanz, die in allen historischen Formen der Menschheit sich widerspiegelt und in diesen angeschaut und bewundert wird. Mit diesem Zerspringen der Idee in die Vielfalt der Gestaltungen ist der Weg in die Geschichte gefunden, und Humanität übernimmt damit die Rolle, die der Lebensbegriff nachmals bei der historischen Schule spielen sollte.

Freilich haftet der Herderschen Idee trotz dieser weltanschaulichen Rechtfertigung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit, welche die schönsten Gedanken Humboldts[1]) vorwegzunehmen imstande ist, ein bald stärker, bald schwächer betonter Normcharakter überall an. Vor allem durch die vorhin betrachtete moralistische Vereinfachung wird der Humanitätsbegriff ebenso oft ein die Geschichte vergewaltigender Maßstab, wie ein Belebungsmittel des geschichtlichen Verständnisses. Daß Humanität als letztes Ziel der geschichtlichen Entwicklung aufgestellt wird, ist ein Glaube, der die Erkenntnis der Vergangenheit nicht zu stören braucht. Aber sie ist eben auch das Ideal, das jeder Einzelerscheinung als Aufgabe gestellt ist. „Wer mit Vernunft die Geschichte liest, dem wird sie eine mit tausend Fehlern und Verirrungen versuchte Auflösung des großen Problems menschlicher Humanität und Glückseligkeit unter allen Völkern, in allen Zeiten[2])." Und an diesem Ideal wird die Erscheinung gemessen, das bunte Bild zu einer Schwarz-Weiß-Manier vereinfacht, die Charakterisierung von der Rangordnung verdrängt, je nachdem die Lösung der

---

[1]) Vgl. I. Kaerst, Studien zur Entwicklung und Bedeutung der universalgeschichtlichen Anschauung, H. Z. 106, 489.

[2]) XIV, 252 Anm. (Vorf. a; diese handschriftl. Fassungen sind oft präziser und damit zur Zitierung geeigneter als die wortreicheren Formulierungen im endgültigen Text).

Humanitätsaufgabe gelungen ist oder nicht. In der Zeit der „Ideen" bestand sie vor allem in drei Dingen: Glückseligkeit, Nützlichkeit und Bildung. Später seit den Humanitätsbriefen wird das im engeren Sinn Moralische immer maßgebender: „nach festen Grundsätzen unserer Überzeugung von Recht und Unrecht betrachten wir die Geschichte unseres Geschlechts"[1]). Das braucht noch nicht zum alleinigen Prinzip der Betrachtung zu werden, wie wir es oben als „Totengericht" kennen gelernt haben, aber es ist schon störend genug, — ja vielleicht noch störender — wenn er als einer der Maßstäbe in die Kausalgeschichte hineinvermengt wird. Gegenüber den schrankenlos anerkennenden Worten der Bückeburger Schrift für Machiavelli ist es jetzt bezeichnend, wie eben seine rein realistische Art Anstoß erregt: „sie vergißt Recht und Unrecht, Laster und Tugend, indem sie rein wie ein Geometer den Erfolg gegebener Kräfte ausmißt"[2]). Dieser schroffe Widerspruch gegen einen geschichtlichen Naturalismus ist freilich eine verborgene Selbstnegation. Denn die spinozistische Pantheisierung der Geschichte, welche die Grundlage der Geschichtsauffassung der „Ideen" schuf, hatte Formeln hervorgebracht, die das Historische zu einem physikalischen Kraftfeld stempelte ganz im Sinne von Herders Machiavelliinterpretation[3]). Aber diese in der eigenen Theorie latente Spannung zwischen Naturalisierung und humaner Moralthematik konnte Herder verborgen bleiben, weil schon der rousseauistische Naturbegriff das naturalistisch Gefährliche, Gewaltsame, Leidenschaftliche, Tierhafte optimistisch von sich abgestoßen hatte und durch diese Normierung dem Tugendbegriff parallel scheinen konnte. Sobald nun Herder mit diesen abstrakten geschichtsfremden Maßstäben an die Wirklichkeit herantritt, verlieren plötzlich eine ganze Fülle von Institutionen und Ereignissen allen Sinn. Weil die Freiheit zum Wesen des Menschen gehört, ist jeder Despotismus eine fluchwürdige Verirrung. Weil die Humanität ein rein innerliches Gut ist, sind Kriege ein Rückfall ins Tierische und darum für die wesentliche, d. h. die Humanitätsgeschichte belanglos. Es ist bekannt, daß Herder die römische Geschichte mit den schlimmsten Schimpfworten belegt hat:

[1]) XVIII, 286 BH. [2]) XVIII, 281 BH.

[3]) Vgl. XIV, 145: „Die Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit."

Rom ist „die Tyrannen- und Mördergrube" und die Taten der Scipionen oder Cäsars „Mordhandwerk"[1]). Wenn das Thema, dem die meiste Aufmerksamkeit gewidmet werden muß, die Frage nach dem Glück der Menschen in den verschiedenen Epochen ist, so müssen natürlich „die großen Eroberungen" als eine unbequeme Störung empfunden und deshalb verurteilt werden[2]). Der schon überwunden geglaubte Aufklärungsstandpunkt drängt sich wieder vor und verdammt den Lehensstaat als „tatarische Reichsverfassung"[3]). Alle diese moralischen „Werturteile" könnte man vielleicht als subjektive Reflexionen über das Geschehen gelten lassen, wenn es auch schwer verständlich ist, wie Herder all das mit seiner immer wieder programmatisch betonten Grundforderung vereinigen will: „über große Begebenheiten sollte man nicht kunstrichtern, sondern nur Ursache, Art und Folgen zeigen"[4]). Aber sie versperren Herder die Einsicht in die historische Bedeutung des Verurteilten. „Überhaupt kann eine Begebenheit nur so viel wirkliches und bleibendes Gute hervorbringen als Vernunft in ihr liegt[5])." So ist er etwa geneigt, den Despotismus ganz a priori als Konstante in die geschichtliche Rechnung einzustellen mit dem Vorzeichen „lähmend und schädlich". Und andererseits wird das Interesse auf eine beschränkte Gruppe von Erscheinungen eingeengt. Es ist nicht so, daß Herder nur diesen einseitigen Aspekt hätte, aber das Vordringen des utilitaristischen Standpunkts der „Zivilisationsgeschichte"[6]) macht sich doch in steigendem Maße bemerkbar. Humanitäre und nützliche Resultate des Friedens sind z. B. nicht bloß als die „guten", sondern als die hauptsächlichen „Wirkungen der Hierarchie auf Europa" angeführt, indem sie erstens für die Unterbindung des Sklavenhandels und zweitens für die Entwicklung des Gewerbfleißes die entscheidende Ursache gewesen ist[7]). Bei der römischen Geschichte verführt ihn der Humanitätsmaßstab dazu, eben die am wenigsten originelle und bedeutsame, nämlich die intellektuelle Seite herauszugreifen und zu einer „Größe" zu stempeln. Für das spezifische Werk der römischen Weltherrschaft hat er im besten Fall ein staunendes Kopfschütteln; aber er will „sehen, was im

[1]) XIV, 186. [2]) XVIII, 221 BH. [3]) XIV, 393.
[4]) VIII, 392 D. [5]) XIV, 476.
[6]) So nennt Schaumkell S. 59 richtig die aufklärerische Universalgeschichte. [7]) XIV, 409.

Lauf der Dinge auch dies Trauerspiel für Glanz und große Seiten gehabt habe" und behandelt dann „Charakter, Wissenschaft und Künste der Römer"[1]). Auch wo er sich dem politischen Element nähert, macht er es leichter bekömmlich, indem er es als Tugend, etwa des Mutes und der Entschlossenheit, in die Seele des Handelnden verlegt. So dringt der Maßstab der menschenfreundlichen Vernunft auch in die Motivenforschung ein; Koloniegründungen oder die natürliche Expansion eines Staates werden etwa zurückgeführt auf „die Bemühung eines Staates, unkultivierte Striche zu kultivieren und mit glücklichen Einwohnern zu bepflanzen"[2]). Nicht selten vermissen wir bei Herder den Mut zur Realität, die in ihrem lebendigen Umlauf Kampf und Laster so wenig entbehren kann wie die Tugend. Aber vielleicht schlimmer ist es, daß die Humanitätsidee das Augenmaß für das geschichtlich Bedeutungsvolle verdirbt. Wenn Herder die geistigen Entscheidungen überhaupt für wesentlicher hält als die auf dem politischen Kriegsschauplatz gefällten, so sind das letzte Wertungen, über die sich kaum streiten läßt. Aber es ist ein Mangel an historischem Takt, wenn Erscheinungen des politischen Lebens gewaltsam in eine ganz heterogene Sphäre hereingezogen werden, wenn etwa Scipio nur nebenbei der Vernichter Karthagos ist und seinen Namen in der Geschichte vor allem als Mäzen und humane Persönlichkeit tragen soll[3]), oder wenn die Errungenschaft der fortschreitenden Humanität in „sanften Feldherrn und stillen friedlichen Monarchen" besteht[4]). Oder wenn der Standpunkt für die Beurteilung kultureller Expansion und ihrer Wirkungen bei den Opfern der Unterdrückung statt bei der Kultur und ihren Trägern gewählt wird[5]). Das ist keine Interpretation aus den Dingen, sondern ein Hineinmoralisieren in die Dinge.

Humanität ist nun aber nicht bloß ein Kanon, sondern eine Substanz oder vielmehr die Substanz der Menschheit und ihrer Geschichte. Herder drückt es in seiner Sprache so aus: die Humanität ist der „Beharrungszustand" der Geschichte; nur dieser ruhende Punkt hat wirklich Dauer und Existenzfähigkeit und immer wieder neu strebt das Pendel der Ereignisse dieser senkrechten Lage zu, alles Abirren ist von vornherein zur Episode

[1]) XIV, 186f. [2]) IX, 363 R.
[3]) IX, 332 H. [4]) XIV, 216.
[5]) XVIII, 222 BH. („Was nutzten die Kreuzzüge dem Orient?")

verurteilt, die nicht bloß scheitern, sondern „sich rächen" muß[1]). Als allgemeines Weltprinzip hat er diese Theorie dem kosmologischen System eines Philosophen und Mathematikers aus der Wolffschen Schule, Joh. H. Lambert, entnommen[2]). Auf der Grundlage einer besonderen Schicksalsvorstellung hat der Begriff dann eine moralische Wendung genommen. So wird die Lehre im 121. Humanitätsbrief skizziert, tritt in den „Zerstreuten Blättern" deutlich hervor und kommt in dem letzten Werk Herders, der Adrastea, konsequent zur Ausgestaltung[3]). Herder hat hier eine eigenartige Theorie ausgebildet, indem er im Begriff der Nemesis eine Verschmelzung von Geschichte und Moral vollzogen hat.

Wenn die Nemesislehre in den Kern von Herders Geschichtsauffassung rücken konnte, so geschah das durch eine Kontamination seiner Humanitätsphilosophie mit Prinzipien der antiken Geschichtsschreiber, im besonderen natürlich Herodots. Wenn Herder Nemesis definiert als „die Göttin des Maßes und Einhalts", die, sobald sie Übermut und Übermaß bemerkt, „das Rad umkehrt und ein Gleichgewicht herstellt"[4]), so ist das nichts anderes als eine Übersetzung der Herodotischen Grundbegriffe Hybris und Dike. Aber wenn er „nicht ganz dasselbe" zu meinen angibt[5]), so ist das richtig in Beziehung auf die philosophischen Grundlagen dieser Anschauung. Denn begründet wird sie durch die optimistische Theodizee des 18. Jahrhunderts: dem Verdienst muß sein Lohn werden, dem Recht muß der Erfolg, dem Unrecht der Sturz folgen, wie die Wirkung auf die Ursache folgt — einfach deswegen, weil das Gegenteil Unsinn, Unvernunft wäre; und das Wesen des Kosmos ist Vernunft[6]). Man spürt an dieser inneren Voraussetzung, daß Herders Nemesisbegriff viel mehr moralische Elemente enthält als der antike. Er geht ausdrücklich über das Kriterium des Maßes hinaus zum „christlichen" Gegensatz von Gut und Böse, d. h. die Gerechtigkeit wird zur „Vergeltung"[7]). In den Anwendungen gehen beide Nuancen etwas unklar durcheinander, bald nähert er sich einer Machiavellischen „Nemesis der Klugheit"[8]),

---

[1]) XIV, 230. [2]) XVI, 469, „Gespräche über Gott".

[3]) Noch ohne den Ausdruck „Nemesis" wird dieses Schema schon in den Ideen angewandt, aber noch nicht so aufdringlich in den Vordergrund geschoben wie später.

[4]) XV, 413f. ZB. [5]) XV, 412 ZB. [6]) XXIV, 334 A.

[7]) XXIV, 58f. A. [8]) XXIV, 328 A.

wenn etwa „brutale Macht" einer „überlegenden Macht", eine „spitzfindige Arglist" der „weiterhinausschauenden Weisheit" im Konfliktsfall notwendig weichen muß[1]). Aber wenn so die „bescheidene Klugheit" als das Stadium des Gleichgewichts erscheint[2]), so wird die Wendung ins Moralische vollends leicht, weil das Gegenteil: die Macht und die Übermacht, für Herder wie noch für Jakob Burckhardt, an sich böse ist. So wird etwa die Unterdrückung der jesuitischen Mission in China durch den chinesischen Kaiser auf „die bekannte Regel der Nemesis" zurückgeführt: „wodurch jemand sündigt, dadurch wird er gestraft", weil hier eine „despotische Macht", nämlich die römische Hierarchie, von einer anderen, der chinesischen Autokratie, überwunden wird[3]). Daß so die Wirksamkeit der innerweltlichen Gerechtigkeit geradezu als Strafe aufgefaßt wird, ist gar nicht selten[4]). Selbst der alttestamentliche Gedanke der Sühne bis ins vierte und fünfte Glied fehlt nicht: das „Unrecht", das Karl der Große an den Sachsen, die Angeln an den britischen Ureinwohnern begangen haben, ist durch die Normannenkriege „an ihren Nachkommen gerächt worden"[5]). Die antike Färbung des Begriffs ist spürbarer, wenn die Vorstellung einer Verletzung der Göttin festgehalten wird, z. B. bei der Geschichte des Untergangs des Perserreiches: „das Schicksal hat sich gerächt an diesen Sultanen"[6]), weil ihre Herrschsucht über das Maß hinausgegangen ist. Neben der rächenden und der strafenden steht die ausgleichende Gerechtigkeit, die Licht und Schatten gleichmäßig verteilt. So wird z. B. für Europa der Zustrom der wertvollen französischen Emigranten „eine Vergütung" für die Leiden der Raubkriege Ludwigs XIV.[7]). Das in den Zeitanschauungen eine so große Rolle spielende „politische Gleichgewicht" wird in umfassendem Sinn zu einer ewigen Ordnung gestempelt[8]).

Bei solchen in gedrängter Kürze angeführten Zitaten mag vom Standpunkt der heutigen Sprache aus vielleicht der Verdacht entstehen, als handle es sich nur um Wendungen des rhetorischen Stils. Nichts liegt Herder ferner als das. Es ist ihm ethische, und darum absolute Wahrheit: „Die Weltgeschichte ist das Welt-

[1]) XXIV, 334 A. [2]) XV, 426.
[3]) XXIV, 10 A. [4]) V, 692 BL. (Also schon damals!)
[5]) XIV, 374. [6]) XIV, 55. [7]) XXIII, 76 A.
[8]) XIV, 177f.

gericht[1])." Das ist ein aprioristisches Element in seinem Denken, das die Tatsachen unter ein Vernunftgesetz zwingt. Wenn die Athener bei Marathon siegen, weil die Perser sich durch ihre Prahlerei eine Hybris haben zuschulden kommen lassen und dafür die Nemesis ihr Verhängnis bestimmt hat[2]), so hört jede historische Forschung und Erklärung auf. Ganz entsprechend wird die Frage nach der Ursache und zugleich dem Sinn des Untergangs der Schöpfung Alexanders des Großen vom Schicksal in einer grandiosen Gleichgültigkeit gegen die welthistorische Bedeutung dahin beantwortet: „Sei Babel oder Pella die Residenz Alexanders, möge Baktra griechisch oder parthisch reden; nur wenn das Menschenkind seinen Entwurf ausführen will: so sei es mäßig und trinke sich nicht zu Tode[3])." Hier ist das Geschick überhaupt keine historische Macht mehr, sondern eine moralische Zuchtrute.

Die Unfehlbarkeit dieses Prinzips wird bis zur letzten Konsequenz geführt in einer interessanten Abhandlung der 6. Sammlung der Zerstreuten Blätter[4]). „Die Einsicht in die (moralische!) Konsequenz der Dinge"[5]) muß sich auch auf das Künftige beziehen können, und dieses Wissen um das Schicksal des Einzelnen und der Gesellschaft muß sich in ein System bringen lassen. „Es muß eine Zeit kommen, da es eine Wissenschaft der Zukunft wie der Vergangenheit gibt. Es wird eine Zeit erscheinen, da diese Gesetze des politisch-moralischen Rechts und Unrechts dem Menschenverstand so licht und klar vorliegen als die Gesetze des physischen Drucks und Gegendrucks oder der natürlichen Schwere[6])."

2. GESETZ UND SINGULARITÄT

Mit diesem Leitsatz ist es unmißverständlich ausgesprochen, was Herder an hundert anderen Stellen im Vorübergehen anmerkt: daß das Wirken der Nemesis ein naturgesetzliches ist[7]). Aus-

---

[1]) Wie tief diese Schillersche Schicksalsidee und damit die Grundlage seines dichterischen Schaffens von Herders „Nemesis" beeinflußt wurde, weist Aurel Wolfram, „Herder und Schiller", Euphorion 28 (1927) nach.

[2]) XV, 405 ZB. [3]) XIV, 139. [4]) XVI, 368ff. ZB.

[5]) Ib. 371. [6]) Ib. 375.

[7]) Z. B. XXIV, 58 u. 334, XIV, 177 u. ö.

drücklich verwahrt sich Herder, daß es „nicht etwa nur durch einige Fälle der Geschichte als durch zufällige Exempel" bewiesen sei. Das Gesetz des gestörten Gleichgewichts und der Wiedervergeltung läßt sich „zur mathematischen Gewißheit" erheben[1]). Aber so sehr er hier auch den Ton apriorischer Erkenntnis anschlägt, so müssen ihm auf Schritt und Tritt Tatsachen entgegentreten, die diesem historisch-moralischen Gesetz ins Gesicht schlagen. Doch Herder konstruiert schnell entschlossen ein neues Gesetz. Daß Brutus seine gute Sache bei Philippi scheitern sieht, kann ja nicht als Sieg der Tugend in Anspruch genommen werden. Hier muß sich die Tugend damit begnügen, ihren Lohn in sich selber zu finden. Im übrigen aber gilt: „Daß Brutus sank, war seine Schuld; denn sein Beginnen war ohne Kraft und Absicht. Daß Bösewichter über ihn triumphierten, war Folge des Naturgesetzes, daß der Stärkere den Schwächeren, der Rüstigere den Trägen überwindet, und keine Gottheit konnte dieses Naturgesetz einer planlosen Absicht zugut ändern[2])." Was eben noch als sündlich dem Untergang bestimmt war, Macht und Gewalt, wird jetzt zur Naturordnung erhoben. Nie wird die flaue Verschwommenheit des Herderschen Geistes unleidlicher als wenn er solche Widersprüche nicht einmal spürt, und man hat seine ganze Denkarbeit nicht mit Unrecht als bloße „Stimmungsbegriffe" charakterisiert[3]).

Ein anderer Begriff vom historischem Naturgesetz, der sonst bei Herder kaum eine Rolle spielt, drängt sich bei der Behandlung der griechischen Staatengeschichte in den Vordergrund, nämlich unverkennbare „immer wiederkehrende Naturgesetze der politischen Weltgeschichte"[4]). Er versteht darunter die Beobachtung, daß bei ähnlichen Voraussetzungen zu allen Zeiten die gleichen politischen Ergebnisse gezeitigt werden, etwa das Auseinanderfallen und Zerstückeltwerden eines schnell erworbenen Riesenreiches nach dem Tod des Herrschers. Das sind politisch-

---

[1]) XIV, 218. [2]) XIV, 250.

[3]) Posadzy S. 45. — Daß dieser Eindruck schon um die Wende des 18. Jahrhunderts aufkommen konnte, beweist das Urteil Wilhelm von Humboldts über die „Ideen": „Einige Feinheiten bei der Geschichte des Christentums ausgenommen ist's lauter Salbaderei". (Mitget. Spranger l. c. S. 246.)

[4]) XIV, 140.

psychologische Erfahrungstatsachen, keine ausnahmslosen Gesetze, deren tiefere Untersuchung freilich erst recht in die Problematik der historischen Gesetzmäßigkeit hineingeführt und eine klarere Entscheidung zwischen organologischer und mechanisch kalkulierender Geschichtsinterpretation verlangt hätte. Denn offenbar streifte er hier an einen Tatsachen- und Fragenkomplex, der nicht erschöpfend gelöst war durch das Prinzip einer biologischen Gesetzmäßigkeit, wie sie seinem Schema von Aufblühen, Reife und Verfall der historischen Lebewesen innewohnte. Daß Herder eine solche Gelegenheit nicht genutzt hat, aus „anstößigen" spezialwissenschaftlichen Beobachtungsresultaten zu einer aufs Ganze gerichteten grundsätzlichen Besinnung aufzusteigen, diese danach zu korrigieren oder zu rechtfertigen — das deutet darauf hin, wie sehr bei ihm Freude des Sehens und Nacherlebens einerseits und Eifer der philosophischen Deutung andererseits zwei getrennte Welten waren, die wohl wie Natur und Übernatur sich einander entgegenbewegen, die aber nicht entwicklungsmäßig auseinander hervorgehen und sich durchringen. Wenn sonst unzählige Male betont wird, daß „auch in der Geschichte Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen"[1]), so ist damit bei genauerem Zusehen (immer von dem optimistischen Gesetz der Nemesis abgesehen) nur der lückenlose Kausalzusammenhang gemeint in dem Sinne, daß alle geschichtlichen Gebilde (Nationen, Regierungen, Institutionen usw.) „nur durch die Zeitfolge, in einer gegebenen Reihe von Ursachen und Wirkungen, das geworden sind, was sie wurden"[2]). Auf diese Kettenhaftigkeit der Geschichte kommt es Herder an, und die Unantastbarkeit dieses Geschlinges, aus dem kein Glied herausgenommen werden kann, ist die Grundidee, die er im Begriff des Naturgesetzes festhalten will. Darüber hinaus freilich bringt er ein physikalisches Element in die Geschichte durch das rationalistische Prinzip der starren Kausalverbindung, das sich nicht damit begnügt, im Einzelfall die natürlichen Wege der Entstehung aufzuzeigen, sondern — wie bei dem oben bezeichneten wiederholbaren Ablauf politischer Ereignisse — eine fixe Ursache-Wirkung-Verbindung zu einer zeitlosen Notwendigkeit erhebt. Solche gleichsam geronnene, übertragbar gewordene Kausalitäts-

[1]) XIV, 244. [2]) XIV, 144.

funktionen setzen zwar nicht eine mathematisch berechenbare, regelmäßige Bewegung zusammen, aber sie bedeuten doch — zumal wenn man sie im Sinne Herders einbettet in die Fatalität des biologischen Kreislaufs — eine Gleichförmigkeit, die für sich als Ergebnis betrachtet Herders Individualismus nicht zugeben mag. Denn mit größtem Nachdruck hebt er ja in Opposition zu der systematisierenden Tendenz des Rationalismus die Singularität der historischen Erscheinungen hervor. Nicht bloß sind die Völker und Kulturen mit ihren spezifischen „Vollkommenheiten" „einander beinahe unvergleichbar"[1]), sondern jeder Zustand und jedes Ereignis hat seinen ganz eigenen individuellen Charakter, der so noch nicht dagewesen ist und nie wieder so da sein wird. Die metaphysische Rechtfertigung dieses Singularismus durch die Leibnizsche Philosophie war eines der grundlegenden Erlebnisse Herders: „Zwei individuelle Sachen können sich also nicht vollkommen gleich sein; immer müssen sie mehr als numero verschieden sein"[2]): so notiert er sich unter den „Wahrheiten aus Leibniz". Immer wieder hat der Unendlichkeitsgehalt des Individuellen und seine „Unaussprechlichkeit" den Historiker Herder bedenklich gemacht und die Möglichkeit des Charakterisierens überhaupt in Zweifel gezogen. Aber immer war das Vertrauen in die Fruchtbarkeit des Differenzierungsprinzips größer als die Skepsis, weil der Gegensatz von Begrifflichkeit und Anschauung der Antithese von Typus und Individuum parallel lief und so die Hoffnung blieb, durch eine Raffinierung der Sinne, durch eine Intensivierung des Gefühls wenigstens die dem endlichen Geist überhaupt erreichbare Fähigkeit zu realisieren, das Singuläre „zu belauschen, den Proteus zu fesseln und redend zu machen"[3]). So fordert etwa Herder „eine lebendige Darstellung der bürgerlichen Geschichte, in der, so einförmig sie scheine, keine Szene zweimal vorkommt"[4]). Das brachte wieder eine Auseinandersetzung mit Montesquieu[5]) mit sich, dessen Esprit des lois die Fülle der konkreten Tatsachen nicht einfangen kann, weil die „Nuancen" zwischen den großen typischen Linien fehlen. Für eine Geschichte der Staatsverfassungen müssen viel-

[1]) XIV, 227. [2]) XXXII, 26.
[3]) Vgl. V, 501f. und 505; VIII, 314ff.; XVIII, 56ff.
[4]) XIII, 387.
[5]) „Gedanken bei Lesung Montesquieus" IV, 464ff.

mehr die leitenden Gesichtspunkte sein: 1. daß „keine zwei Regierungsarten . . . sich in der Welt gleich sind" und 2. daß „keine Regierungsform dauert". Nur ein völliger Verzicht auf Klassifikation also würde zum Geschichtsschreiber befähigen. Diese Individualisierung würde aber auch jede generelle Erklärung durch abstrakte, allgemeingültige Kausalverknüpfungen ausschließen.

3. AUSWAHLPRINZIPIEN
DAS WIRKSAME — DAS FÖRDERNDE — DAS WESENTLICHE

Wenn wir die erkenntnistheoretische Grundfrage der Auswahl unter der an sich unendlichen Masse des Stoffes in Herders Historik untersuchen, so erhalten wir zunächst dieselbe Antwort, die auch die moderne Geschichtswissenschaft zu geben pflegt: Bedeutung in der Geschichte — und darum auch in ihrer wissenschaftlichen Behandlung — hat das, was wirksam gewesen ist. Weltgeschichte kann es nicht für das ganze menschliche Geschlecht geben, sondern nur für „die Völker, die auf uns einen wirklichen Einfluß gehabt" haben[1]). Und auch das individuelle Moment, „die merkwürdigen Eigenheiten der Vorstellungsart und der Charaktere", darf in den Bereich einer historischen, d. h. nicht bloß antiquarischen Betrachtung nur gezogen werden, „sofern sie auf die Zeiten gewirkt haben"[2]). Aber Herder hält sich nicht immer an dieses Auswahlprinzip. Einerseits erweitert er den Umfang seines historischen Interesses auch auf ganz fremde Kulturkreise wie den ostasiatischen oder den amerikanischen. Andererseits engt er den Begriff der Wirkung oft ein zu dem der Leistung. Wenn Geschichte fortschreitende Aufklärung und Vernunft ist — neben anderem ist sie auch das bei Herder —, so fällt das im letzten Grund Wirksame mit dem für die Vernunftentwicklung Förderlichen zusammen. Nicht die Folgen überhaupt, sondern nur die Folgen für die „Weltaufklärung"[3]) werden in Rechnung gestellt. So stellt Herder an die historischen Phänomene die Frage: „Was haben sie in der Geschichte der Menschheit geleistet?"[4]) Dabei besteht dann etwa „die Wirkung" Vorderasiens in dem, was es „für Europa und durch dies für alle Nationen der Erde . . . erfunden und vorgearbeitet" hat[4]), und Phöniziens

[1]) I, 363 FL. [2]) XXIII, 4.
[3]) XIV, 58. [4]) XIV, 42.

Verdienst um die Welt in der Erfindung des Glases[1]). An Stelle des Prinzips der Wirksamkeit ist unvermerkt das des „Nutzens“[2]) getreten. Diese für die Aufklärungshistoriographie so sehr bezeichnende partielle Utilitätsteleologie schleicht sich bei Herder schon früh selbst in das tiefste Werk seines Historismus. Aus dem Elend der Zeiten, das zum Glück der Vergessenheit anheimfällt, sieht er als ihren — abgezweckten! — Ertrag, als ihr geschichtlich Bedeutsames, technische, ökonomische, wissenschaftliche Errungenschaften emporragen, deren dauernder Vorteil für die Bequemlichkeit der Zivilisation sich in Zahlen berechnen läßt[3]), und er spürt nicht, wie solches utilitaristisches Heraussuchen der Früchte der Geschichte das historische Leben vernichtet, das er nachfühlen und unter das er sich stellen will.

Mit diesen Prinzipien wäre nun aber noch kein historiographisches Programm umschrieben. Es muß der Gegenstand angegeben werden, auf den sich diese Auswahlkriterien beziehen, das Gebiet, auf dem sich die historische Betrachtung betätigt, und das für das Interesse Wesentliche muß fixiert sein. Herder stand das Objekt seiner Aufmerksamkeit schon auf jener Seereise nach Frankreich fest: es ist „Universalgeschichte der Bildung der Welt“[4]). Die geistigen Entscheidungen sind wesentlicher als die politischen. Man hat einen Gegensatz von Universalgeschichte und Weltgeschichte konstruieren wollen, der im Streit von Herder und Schlözer zum erstenmal zutage gekommen sei[5]), indem für den ersten Begriff von Geschichte die Bedeutsamkeit im Reich der Ideen, für den zweiten die Rolle in der Sphäre der politischen Macht zugrunde liege, so daß etwa die Juden in der Weltgeschichte eine traurige Rolle spielen, während sie für Herder der universalhistorische Sauerteig sind. Aber der Gegensatz heftet sich ganz gewiß nicht an die Termini, Herder gebraucht beide gleichbedeutend nebeneinander. In der Sache allerdings trifft die Unterscheidung das Richtige. Herders Streben geht auf die Erkenntnis der „inneren Uhrgewichte“ der Geschichte,

---

[1]) XIV, 67. [2]) XIV, 328.

[3]) V, 574 Ph. Ein Beispiel für die Schwierigkeit einer genauen lebensgeschichtlichen Festlegung Herderscher Anschauungen! „Rückkehr zum Utilitismus des Jahrhunderts findet sich in Spuren seit etwa 1781“ (Doerne S. 223) läßt sich also nicht halten.

[4]) IV, 353. [5]) O. Lorenz I, 32f.

deren Wirkung auf dem „Zifferblatt" der Weltbegebenheiten abzulesen ist[1]). Es ist aber durchaus nicht so, daß Herder eine „Geschichte des menschlichen Verstandes"[2]) im Geschmack der dünkelhaften Aufklärung forderte, sondern ihm schwebt eine gewaltige Kultur- und Geistesgeschichte vor: „In der Galerie verschiedener Denkarten, Anstrebungen und Wünsche lernen wir Zeiten und Nationenen gewiß tiefer kennen als auf dem täuschenden trostlosen Wege ihrer politischen und Kriegsgeschichte"[3]). Im Grunde ist es die Voltairesche Behandlung der Geschichte in „philosophischem Geist", d. h. dem Programm nach „eine Geschichte der leitenden Ideen, welche den Geist einer Zeit konstituieren und allen ihren Lebensäußerungen ihr Gepräge geben"[4]). Und wir werden Herder in der Tat eine seltene Fähigkeit zur Zusammenschau großer geistiger Zusammenhänge zuerkennen, die über die bei dem Franzosen vorherrschende bloße Schilderung der „Sitten und Charaktere" hinausgeht. Der echteste Spiegel dieser inneren Wandlungen ist für ihn wie für J. Burckhardt mit Berufung auf das berühmte Aristoteleswort die Poesie. Und er hat hier in Sprache und Volksdichtung, in Mythus und Drama zweifellos neue Quellen der historischen Erkenntnis fruchtbar zu machen begonnen. Besonders hat die Begründung seelengeschichtlicher Einsichten auf das Phänomen der Sprache[5]) einen Typus historischer Wahrnehmungsweise geschaffen, der sich in der Frühromantik und wieder in den wissenschaftlichen Werken aus dem Kreis der Blätter für die Kunst bedeutsam fortsetzen sollte. Aber das universalhistorische Interesse Herders kann auf politische Geschichte nicht verzichten, wenn ihm auch das Verhältnis von Geistes- und Staatsgeschichte offenbar Schwierigkeiten macht. In seiner berühmten Skizze der griechischen Kulturgeschichte ist der politische Teil als „Geschichte der Veränderungen Griechenlands" den kunst- und wissenschaftsgeschichtlichen Abschnitten ohne nachgewiesenen inneren Zusammenhang nebengeordnet. Außer dieser enzyklopädischen Auffassung des kulturgeschichtlichen Objekts[6]) denkt

---

[1]) XIV, 448. [2]) So noch Herder selbst in FL. I, 363.
[3]) XVIII, 137 BH. [4]) Sakmann, H. Z. 97, S. 345f.
[5]) Vgl. IX, 479.
[6]) Am vollständigsten ausgebreitet XVIII, 382f.: „Warum wir noch keine Geschichte der Deutschen haben?" (1795). Nimmt Motive

er aber auch an eine Aufhellung des einen durch das andere, an eine ideengeschichtliche Unterbauung der „Tatengeschichte“[1]). Vor allem aber ist es das paränetische Moment, das die Einbeziehung der politischen Geschichte in das geschichtlich Wesentliche verlangt, da diese „in einem Zeitalter, wo der kriegerische und Religionsgeist aufgehört hat, wo nichts als der Commerz-Finanzen- und Bildungsgeist herrscht, sehr nötig und nützlich ist“[2]).

Auf Grund dieser Voraussetzungen der Methode, der Wertung und der Auswahl soll nun im Folgenden dargestellt werden, wie Herder die wirkliche Welt der Geschichte angepackt hat, welches Verständnis er für ihre spezifischen Erscheinungen hat und welche Begriffe er zur Darstellung ihres Verlaufes ausbildet. Dabei ist es klar, daß nicht in jedem Moment alle die heterogenen Elemente mit hereingearbeitet werden können. Wenn Herder selbst sein Gesetz der Nemesis vergißt und einen organischen Geschichtsverlauf aufbaut, so muß auch diese Darstellung jenen moralischen Maßstab vergessen. Aus seinen unzähligen Widersprüchen ist die Herdersche Grundtendenz doch meistens wenigstens herauszuspüren, wenn auch sein historisches Gedankengebäude denkbar weit von einem systematischen Aufbau entfernt bleibt und fast opportunistisch genannt werden muß. Darum darf aber auch von der folgenden Darstellung keine Systematik erwartet werden.

C. AUFFASSUNGSKATEGORIEN

1. DIE SOZIOLOGISCHEN BEGRIFFE

Herders geschichtliche Erkenntnis ist auf den Fundamentalsatz gegründet: „Der Mensch ist zur Gesellschaft geboren[3]).“ Schon 1769 auf der Seereise, als er sich über seine Lebensaufgabe klar wurde, hat er in dieser Hinsicht mit Rousseau abgerechnet, dem

---

von RG. wieder auf, wo der Interessengegenstand freilich einseitiger nach Mösers Vorbild Verfassungsgeschichte war (III, 467).

[1]) „Eine Geschichte der Meinungen wäre eigentlich der Schlüssel zur Tatengeschichte.“ XVII, 321 BH.

[2]) IV, 382f. Diese außerordentlich an Ranke gemahnende Bevorzugung von Kriegs- und Glaubensgeschichte vor Wirtschafts- und Geistesgeschichte ist freilich nur vorübergehendes Ressentiment.

[3]) XIII, 159.

großen Lehrer, dem er in seinen Königsberger Studentenjahren in jugendlicher Schwärmerei angehangen hatte[1]) und dem er in vielem verpflichtet blieb[2]): Rousseau kann „kein Lehrer sein", wo es sich um Verhaltungsweisen gegen die Gesellschaft handelt[3]). Die Gesellschaft, in die der Mensch nicht bloß zufällig hineingeboren wird, sondern die für ihn Bestimmung ist[4]), ist in erster Linie das Menschengeschlecht. In der Oppositionsstimmung gegen seine Zeit hatte Herder den vagen Charakter dieser Allgemeinheit, die zu nichts verpflichtet, weil sie mit hochtönenden Worten abgemacht werden kann, schon bitter geschmäht und „den unbekannten Gott der Menschheit" als „das Abstraktum eines Idols und das Idol eines Abstraktum, Ungeheuer aller Bilder und kein Bild mehr" gebrandmarkt[5]); aber er selber ist diesem „Götzen" doch mit Haut und Haar verfallen. Der „Weg" der Geschichte ist Schicksal der Menschheit, was „wir arbeiten und dulden, säen und ernten", ist für das ganze Geschlecht[6]). Diese immer neue Betonung der Einheit des Menschengeschlechts mit einheitlichem Ziel und einheitlichem Grundcharakter, die Herder mit anderen Historikern des 18. Jahrhunderts, vor allem Schlözer, teilt, mag der moderne Historiker als Ideologie belächeln[7]) — sie ist für Herder die notwendige Konsequenz aus seinem Grundbestreben, die Menschengeschichte als „Naturgeschichte" darzustellen. Der ganze erste und zweite Teil der Ideen versucht diesen Strom aufzuzeigen, der ohne Bruch durch Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt fließt. Die Menschheit ist kaum mehr ein

[1]) Haym I, 343.

[2]) Die Frage des Einflusses von Rousseau ist verschiedentlich erörtert. Hettner l. c. S. 24f. übertreibt ihn ungebührlich und zeichnet vor allem dadurch ein falsches Bild der geistigen Ahnen, daß er Hamann ganz zurückschiebt zugunsten Rousseaus. Eine Korrektur gibt Hänssel l. c. S. 8 und S. 40. Das Beste darüber bei Haym I, 341ff. Das Verhältnis basierte vor allem auf der Anziehungskraft der Persönlichkeit und bedeutete in der Tat eine gewaltige Anregung in den revolutionären Fragestellungen; in den Ergebnissen ist Herder meist eigene Wege gegangen und oft in kritischer Auseinandersetzung mit R. Einzelne Abhängigkeiten sind kaum festzustellen, weil dieses Bildungselement ganz eingeschmolzen war in den jugendlichen Geist H.s.

[3]) IV, 369 J. [4]) V, 112 US. [5]) XVIII, 246 BH. und VII, 170f.

[6]) XVIII, 284 BH. [7]) Fueter S. 410.

soziologischer Begriff, sondern ein naturwissenschaftlicher: Menschheit bedeutet Gattung.

Um so mehr könnte man erwarten, daß diese Naturform als etwas Primäres anerkannt würde, das vor allem Einzelnen, höher als das Exemplar steht. Aber im Gegenteil, es wird immer der atomistische Charakter dieses Kollektivwesens betont: es ist nur die Summe der einzelnen Glieder[1]). Diese Gemeinschaft ist nur dazu da, der Persönlichkeit die Mittel zu ihrer Ausbildung zu liefern. Damit der Mensch nicht jedesmal von vorne anfangen muß, legt ihm die Tradition die Summe der erreichten Bildung bereit, und für diese Tradition ist eine Kette von Geschlechtern nötig. Andererseits ist die Gesellschaft — Herder wundert sich selbst darüber — berechtigt und notwendig als Stimulus, denn in der Gesellschaft erwachsen die Kräfte des Menschen, während er „als Einsamer verwildert . . . und ermattet“[2]). Das alles ist nicht bloß Äußerung einer individualistischen Wertung (von der später die Rede sein soll), sondern hier stehen wir schon vor einem Fall der intellektuellen Unmöglichkeit, einer Grenze des Umfangs des „Wirklichkeitssinnes“. Herder ist einfach nicht in der Lage, soziologische Begriffe anders als atomistisch zu denken. Unermüdlich spricht er vom Kollektivum nicht bloß der staatlichen, sondern jeder Gemeinschaft nur als von einem „Abstraktum“[3]), einem „abgezogenen Schattentraum“, dem „Bild eines abstrakten Namens“[4]). Etwas wie eine Allgemeinvernunft, so daß „in jedem Einzelnen nur ein Bruch des Ganzen wäre“, daß es „in Einem Subjekt nirgend (ganz) existiert“, ist schlechthin eine Unmöglichkeit[5]) für ihn.

Daß diese rationalistische Zerstörung des rätselhaften Wesens der Gemeinschaft und des Allgemeinen überhaupt auch in den Begriff der Gattung eingedrungen ist, kann deshalb verwunderlich erscheinen, weil sie eine natürliche Gemeinschaftsform ist. Und für diese hat Herder wie das ganze sentimentale 18. Jahrhundert ungleich mehr Verständnis als für den „künstlichen“ Zusammenschluß. Die Rousseausche Scheidewand zwischen Natur und Kultur besteht auch für ihn in dieser Frage uneingeschränkt, und es kann nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite sich seine Sympathie

[1]) XIV, 247; XVII, 113 BH.
[2]) V, 140 US. [3]) XIII, 4. [4]) XIII, 350.
[5]) XIV, 247.

neigt. Darum ist die Familie nicht bloß die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft, sondern auch ihre idealste Ausprägung. Hier sieht er „die beiden Grundformen des geordneten Zusammenlebens von der Natur vorbildlich vorgezeichnet: Genossenschaftsverhältnis und Herrschaftsverhältnis“[1]). Insbesondere für die schwierige Frage der Regierung von Menschen über Menschen[2]) erscheint ihm „die kleine Regierung“ des pater familias als die „vollkommenste“ Lösung, sowohl von der Seite der Autorität als der Seite der Würdigkeit aus betrachtet[3]). Das ist nicht bloße Sentimentalität und bukolische Stimmung, auch nicht theologische Voreingenommenheit für die sozialen Verhältnisse des Alten Testaments, sondern hier in dem verfassungsgeschichtlichen Überblick der Preisschrift über den „Einfluß der Regierungen auf die schönen Wissenschaften“ der Ausdruck seiner staatsrechtlichen Grundsätze, die in Anlehnung an Montesquieus politische Wunschbilder geformt sind.

Herders Sozialideal ist durchaus patriarchalisch. Das beweist er vor allem in seiner Beurteilung des Staates. Die staatliche Form des Zusammenlebens geht über das von der Natur Vorgezeichnete hinaus. Sie ist Kunst, und als solche nie Endzweck, sondern nur Werkzeug[4]), d. h. der Staat hat wohl Aufgaben, aber keinen Anspruch auf absolute Geltung. Die Wertung des Staates und die daraus resultierende innere Stellung des Individuums zu ihm wird später zu erörtern sein. Hier handelt es sich um Einsichten in das Wesen des Staates. Im Gegensatz zu Hegel wird es am deutlichsten, daß Herder überhaupt nicht imstande ist, einen eigentlichen Staatsbegriff zu denken. Hegels Staat — wenn wir von seiner dialektisch-metaphysischen Fundierung absehen — ist volonté générale, die existiert, auch wenn sie von keinem Einzelnen erkannt wird. Der Apostel der Humanitätsidee sieht in ihm nur ein „caput mortuum“[5]) und ein mechanisches Konglomerat von selbstzwecklichen Individuen. Es fehlt die Erkenntnis „der inneren Beziehung des individuellen Geistes und des gemeinsamen Staatsgeistes“[6]). Herder ist gescheit genug, die Notwendigkeit des Staates anzuerkennen. Aber er

[1]) Viktor Ehrenberg S. 16. [2]) XIII, 149.
[3]) IX, 313 R. [4]) XIII, 340.
[5]) Brief an Hamann 23. IV. 1785.
[6]) Bluntschli S. 324.

nimmt ihm seine wesentlichste Eigenschaft, die Macht. Vor allem wird jede politische Expansion von vornherein verdammt als „Abscheulichkeit“[1]), als unvereinbar mit den „wahren Begriffen der Ehre und Größe seines Regenten“[2]). Er sieht die europäische Staatenwelt nur als eine friedlich nebeneinanderwohnende Familie[3]) — warum braucht es dann den schrecklichen Krieg, den Zustand der Unnatur[4])? Herder glaubt selbst nicht, daß er sich ganz werde ausrotten lassen[5]), aber er negiert ihn aufs heftigste. Und wenn er den Völkerkampf bejaht, so tut er es in ethischer Stimmung aus Begeisterung für das Heldische[6]), nicht aus Einsicht in seine politische Notwendigkeit. Der Zweck des Staates sind seine erzieherischen und kulturfördernden Aufgaben: er ist „die Mutter aller Kinder“, die „für die Gesundheit, Stärke und Unschuld aller sorgen“ soll. So muß er z. B. „gotteslästerliche, üppige, schändliche Schriften“ verbieten, die wissenschaftliche Tätigkeit in bestimmte Bahnen lenken usw.[7]). Um diese segensreiche Wirksamkeit entfalten zu können, bekommt der Staat sogar das Recht, sich zu schützen[8]). Aber gegen das Mittel dieses Schutzes, die schlagfertige Armee, hat Herder nur äußerstes Mißtrauen. Als eine der Ursachen von Englands Blüte unter Elisabeth und Anna führt er auf: „Stehende Heere litt England nicht[9]).“ Die Wurzel für Herders ungenügende Staatserkenntnis liegt in zwei Grundfehlern der rationalistischen Staatslehre. Das ist einerseits die idyllisch-patriarchalische Befangenheit, die dem komplizierten Organismus des modernen Staates nicht gewachsen ist. Folgendermaßen umschreibt Herder sein Ideal eines vollkommenen Staates, das er in der chinesischen Verfassung am ehesten angelegt findet: Das ganze Reich „ein Haus tugendhafter, wohlerzogener, fleißiger, sittsamer Kinder und Brüder“[10]). Darüber hinaus haftet der rationalistischen und damit auch Herders Staatsvorstellung immer etwas rein Polizeiliches, etwas

---

[1]) XIV, 270 (V. d. Annektionen d. dtsch. Ordens.)
[2]) IX. 403 H. (über die Erob. Pol. Alex. d. Gr.).
[3]) XVIII, 236 BH. [4]) XIII, 322. [5]) XXIII, 28 A.
[6]) XII, 168 EP.
[7]) IX, 397 R. [8]) IX, 337 R.
[9]) Die persönliche Ursache für diesen Antimilitarismus bei Kühnemann S. 14 u. 35.
[10]) XIV, 6.

von „volksfremder Gewalt“[1]) an. Herder sieht nicht in das innere Getriebe des absolutistischen Staates, sondern holt sich seine Auffassung von dem äußeren Pomp des Versailler Hofes und konnte dann wohl zu dem Resultate kommen, daß das Wohl des Staates doch bloß der „Ruhm und die größere Macht der Könige, die Sicherheit und Größe ihrer Minister“ sei[2]). Der Krieg erscheint ihm einmal fast zynisch als Mord auf Befehl eines Dritten (nämlich des Despoten)[3]). Gerade das Blutvolle, Lebendige, das oft Herders historischen Begriffen eigen ist, fehlt seinem Staatsbegriff völlig. Der Staat ist keine organische Form menschlicher Gemeinschaft mit eigenen Lebensgesetzen und innerer Anteilnahme der Glieder, sondern — als soziologisches Phänomen wenigstens[4]) — bestenfalls eine reibungslos funktionierende Maschine.

Und doch ist auch hier ein Gefühl für das Gewachsene spürbar, wenn er ihn in die organischen Grenzen des Nationalstaates weist: „Der natürlichste Staat ist Ein Volk.“ Eine „brechliche Staatsmaschine“ wird er vor allem durch das „Zusammenleimen“ fremder Elemente, durch die unnatürliche Vergrößerung, „die wilde Vermischung der Menschengattungen und Nationen unter Einem Szepter“[5]).

Für dieses irrationale Sozialgebilde „Volk“ empfindet er nun die ganze Begeisterung und Verehrung der späteren Romantik. Eben weil es den geheimnisvollen Urgründen der Natur näher ist: „Ein Volk ist sowohl eine Pflanze der Natur als eine Familie, nur jenes mit mehreren Zweigen[6]).“ Es ist ein gewachsener Organismus, ein „genetisches Individuum“[7]). Als solches hat es gemeinsame Ziele. Freilich sowenig das Wesen des Staates Macht ist, so wenig ist die Basis der Nation Selbstbehauptung. Aber die Hauptsache ist: Das Volk ist keine bloße Zweckgemeinschaft, die dem Einzelnen zugute kommen muß, sondern eine selbständige überpersönliche Einheit. Individualität ist es auch darin, daß es einen ganz spezifischen Nationalcharakter hat, den es sich

---

[1]) Hier ist der Ausdruck (z. B. Elkuß S. 102) viel mehr am Platz als bei H.s Rechtsauffassung.

[2]) XVIII, 282 BH. [3]) XIII, 109.

[4]) Sobald er als historische Individualität in größere Ferne gerückt ist, wird es anders. Vgl. unten S. 68.

[5]) XIII, 384f. [6]) XIII, 451. [7]) XVII, 285 BH.

ohne schweren Schaden nicht rauben oder vergewaltigen lassen darf. Das Wünschenswerteste für ein Volk ist eine ganz ungestörte Entfaltung „am Faden seiner eigenen Kultur", so wie es England durch seine Insellage ermöglicht ist. Hier könnte es beinahe scheinen, als ob das konstitutive Element, das in der modernen Auffassung vom soziologischen Grundcharakter des Volkes eine Hauptrolle spielt, zu seinem Recht käme, nämlich der Zusammenschluß auf Grund gemeinsamer geschichtlicher Erlebnisse, Erinnerungen, Traditionen. Aber das ist nicht eigentlich Herders Meinung. Schon daß er seinen Volksbegriff von dem Urbild der Juden abstrahiert, führt uns auf die richtige Spur. Die Juden sind deshalb ein Volks-„Individuum", weil sie „von Einem Stammvater" abstammen[1]). Volk ist demnach Blutgemeinschaft[2]), und an mehreren Stellen stoßen wir denn auch auf rassentheoretische Bemerkungen. Vermischung und Verschmelzung von Nationen erscheint bald als segensreich, indem sie z. B. eine gewisse geistige Gemeinsamkeit in Europa, einen Allgemeingeist Europas erzeugt hat[3]), bald als Fluch, indem sie die deutsche Nation „entadelt" hat und daran Schuld trägt, daß sie nun „unter allen Nationen Europas am ungleichsten sich selbst" ist[4]). Auch diese Verengung von Herders Volksbegriff ist ein Zeichen (oder eine Folge) seiner idyllisch patriarchalischen Grundgesinnung, die kleine natürliche Verhältnisse mit Liebe und Verständnis umfaßt, dem komplizierten sozialen Gebilde gegenüber aber unzureichend sein muß. Es bleibt von der Idee des rein naturhaften Volks aus immer eine Schwierigkeit, die Brücke zur Kultur zu schlagen. Entweder ist die Interpretation mehr oder weniger blind für die Kulturleistung der Nation und nur für den „schönen Stil der Lebensführung" empfindlich[5]), oder aber, da doch ein kulturtraditionelles Element dem Volkskörper einverleibt ist, wird dieser Kultur der Zusammenhang mit dem Volk abgesprochen, wird sie, weil und soweit sie nicht aus eigenen Bedürfnissen hervorgegangen ist, als mißgestaltende, drückende Gewalt betrachtet[6]). So liegt in diesem pflanzenhaften Nationsbegriff

[1]) XVII, 285 BH.

[2]) Vgl. die Definition XIV, 311: „ein selbstgewachsener Stamm in einer mütterlichen Erde". [3]) XIV, 287. [4]) I, 366.

[5]) Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, S. 431.

[6]) XVIII, S. 222f. BH.

einer der Ursprünge der tiefen Antinomie, die sich durch Herders ganzes Lebenswerk zieht, der Spannung zwischen nationaler Eigentümlichkeit und menschheitlicher Kultur, oder allgemeiner, zwischen spezialer und universaler Einstellung. Soweit die Frage Volk und Kultur zur Lösung steht, war nur weiterzukommen, wenn man wie Hegel, die Idee der „geistigen Nation" konzipierte, die dann auch „heterogenste Bildungselemente" in sich aufnehmen konnte, ohne ihren Charakter als Nation zu verlieren, ja die erst durch die „Überwindung solcher Fremdartigkeit" als solche hervorgeht[1]).

Den Gesellschaftsbegriffen am nächsten steht das Problem des Rechts. Über Herders Stellung zu diesem Komplex ist viel gestritten und ganz Entgegengesetztes behauptet worden. Die beiden Extreme stellen V. Ehrenberg und H. Kantorowicz dar[2]), von denen der Eine Herder feiert als den Bahnbrecher des historischen Rechts und den (nur leider verkannten) unmittelbaren Vorläufer Savignys, während der andere schroff behauptet: „Herder verbleibt als Rechtsphilosoph durchaus im Bannkreis des 18. Jahrhunderts[3])." Die folgenden Erörterungen versuchen nachzuweisen, daß Herder zwar ein historisches Recht kennt, aber durchaus nicht das Savignysche — daß also keine der beiden Auffassungen zu Recht besteht. Sicher ist, daß Herder ohne tieferes Interesse für das ganze Gebiet ist. Was er in seinen Gesichtskreis zieht, ist überhaupt fast nur das öffentliche Recht („Regierungen"), und auch dazu muß er sich zwingen und durch immer neue Aufwallungen entsetzter Entrüstung hindurcharbeiten. Die Hauptstelle[4]), die für seine Rechtsauffassung in Betracht kommt, das 4. Kapitel des 9. Buchs der Ideen, hat er viermal geschrieben, jedesmal im Ton etwas mäßiger werdend, woran der Druck der Goetheschen Ministerialzensur nicht un-

[1]) Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, S. 534—536, im ausgesprochenen Gegensatz gegen die „familienhafte Nationalität" des morgenländischen Völkerkreises.

[2]) Die weitere Literatur bei Kantorowicz H. Z. 108, S. 295. Auf der Seite Ehrenb. besonders Landsberg, Gesch. d. Rechtswiss. III, 2 S. 102. Allmählich beginnt K.s radikale Skepsis Zustimmung zu finden, vgl. etwa Elkuß S. 102.

[3]) Kantorowicz S. 306.

[4]) Aber durchaus nicht die einzige, wie die bisherigen Behandlungen des Themas vermuten lassen könnten!

wesentlich Schuld gewesen ist[1]), und er gesteht selbst, daß es ihm „entsetzliche Mühe" gekostet habe[2]). Für die Vernunft ist das alles ja „empörend", zu „rechtfertigen" ist es also nie — nur „erklären läßt sich das alles"[3]). Also Verzicht auf absolutes Werturteil, nur das Bestreben, das Phänomen in seinem Werden zu begreifen! Gesetze und Verfassung sind „nur aus Not entstanden und um dieser fortwährenden Not willen da"[4]). Sie liegen „nicht im Begriff des Menschen"[4]), aber sie sind unvermeidlich, „ein heilsames (!) der Erde unentbehrliches Joch"[5]). Herder bringt den Realismus auf „von utopischen Träumen hinwegzusehen . . . auf die Geschichte der Regierung des menschlichen Geschlechts wie sie ist, wie sie sein mußte"[6]). Und da sieht er denn, daß „das Menschengeschlecht nie ohne Regierung gewesen" ist[6]). Für diese Einstellung der Resignation vor einem notwendigen Übel ist mit Recht die Bezeichnung negativ-historische Auffassung gebraucht worden[7]). Im Gegensatz zu der positiv-historischen der historischen Rechtsschule, die gerade die irrationalen Kräfte hochschätzt, welche die Unmöglichkeit einer Norm bedingen. Aber diese Auffassung wahrt nicht bloß ihre Selbständigkeit gegenüber Savigny, sondern auch gegenüber dem Vernunftrecht. Es ist der Verzicht auf die normative Idealverfassung aus der historischen Einsicht nicht bloß in die Existenz, sondern in die Notwendigkeit der Existenz eines positiven Rechts. Und Herder zögert auch nicht mit seinem historischen Relativismus Ernst zu machen, sogar mit leiser Ironie gegen die Naturrechtler: „Die sogenannt beste Regierungsform, die unglücklicherweise noch nicht erfunden ist, taugt gewiß nicht für alle Völker auf einmal, in derselben Weise[8])." Das Gesetzbuch muß dem Volkskörper angemessen sein „als sein Kleid"[9]). Herder wandelt hierin durch-

---

[1]) Brief an Hamann vom 23. April 1885 (ed. Hoffmann S. 214ff.). — Immerhin ist für eine Beurteilung des 2. Teils der Ideen in Betracht zu ziehen, daß die heftigen Ausfälle durch d. polemische Haltung gegen Kants Rezension von 1785 und dessen antiindividualistische Geschichtsphilosophie bedingt sind. Vgl. Haym II, 244ff.

[2]) S. Anm. 1. [3]) XIII, 449 (a). [4]) XIII, 384.

[5]) XIII, 191. [6]) IX, 313 R.

[7]) G. Rexius von dem Historismus Montesquieus: H. Z. 107 S. 500ff. Der Begriff trifft für Herder sogar viel besser zu als für M. Vgl. die Kritik zu Rex. bei Wahl H. Z. 109 S. 136, Anm.

[8]) XVIII, 283 BH. [9]) V, 542 Ph.

aus in den Spuren Montesquieus, des historisch denkenden Montesquieu nämlich, der nicht „gute", sondern „passende" Gesetze verlangt und die Relativität des Gewordenen gegen die allgemeine und gleiche Natur des angeborenen Menschenrechts ausspielt[1]). — Von dieser Frage der grundsätzlichen Bewertung zu trennen, aber in einer ähnlichen Mittellage zwischen dogmatischem Rationalismus urd historischer Rechtsschule ist Herders Theorie von der Bildung des Rechts. Zwar reißt zunächst wieder die Lieblingsvorstellung des 18. Jahrhunderts die ganze unüberbrückbare Kluft zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen auf. Die natürlichen Regierungsformen, d. h. die Herrschaft des Familienoberhauptes und des Hordenführers entstehen auf dem stillen Weg des instinktiven Bedürfnisses, des Klimas und des Stammescharakters[2]), sie wachsen organisch. Für diesen Urzustand voll „zarten Kindersinns" lehnt er die Theorie Hobbes' von der Triebfeder der Furcht als Quelle des rechtlichen Lebens unbedingt ab[3]). Aber weiter wirken diese unbewußten Triebkräfte nicht[4]). Was nun in der Entwicklung der Rechtsformen entsteht, ist freie Willkür des Menschen. Und was da wird und auf welche Weise, erfragt und erklärt Herder wieder ausdrücklich aus der Geschichte[5]). Das Spiel der Gewalt und des Zufalls schafft die „Erbregierungen", das „Recht des Stärkeren" setzt sich durch. Was den Schwächeren zum Gehorsam treibt, sind sehr reale Zweckmäßigkeitsmotive, letzten Endes „das Bedürfnis der Nahrung"[6]). Krieg und „gewaltsame Eroberungen vertraten also die Stelle des Rechts, das nachher nur durch Verjährung . . . Recht wird". Das Entscheidende ist: Recht „hängt an einer Kette von Tradition", die sich an ein einmaliges geschichtliches Faktum anschließt[7]). Ja diese überlieferten Gewohnheiten verwurzeln sich so tief, daß sie schließlich „in den Charakter der Nation selbst verwebt" werden[8]). Das ist also ein nüchterner Realismus, der die Rechtsbegriffe dem tausendfachen Ineinanderwirken der historischen Kausalität überläßt. Ja Herder knüpft sogar den vorher abgerissenen historischen Zusammenhang mit „den Regierungsformen der natürlichen Lebensform" wieder an,

[1]) Vgl. Wahl H. Z. 109 S. 135. [2]) XIII, 450.
[3]) V, 484 Ph. [4]) XIII, 448. [5]) XIII, 377f.
[6]) XIII, 191. [7]) XIII, 378f.
[8]) XIV, 349.

„aus denen doch auch alle künstlichen entstanden sind“[1]). Das ist historisch gesehen und doch ganz anders als Savigny. Das Recht erscheint nicht als Produkt der Gesellschaft, sondern als rationelle Schöpfung des mächtigen Einzelnen, die sich durch den rationellen Vorgang der Überlieferung fortpflanzt. Manchmal freilich fällt er auch zurück in Aufklärungsideen, dann wird das gesamte Recht teleologische „Erfindung“ des Menschen im Dienst der Humanität[2]), oder es taucht das Gespenst des contrat social auf[3]).

Aber jene Anschauung von der Entstehung des Rechts bedeutet im Grund für die ganze Staatslehre ein Abrücken von der dogmatischen Vertragstheorie. Vielmehr ist damit die Machttheorie[4]) gegeben, wie sie Hobbes begründet hatte. Nur ist freilich darin keinerlei „Rechtfertigung“ des Staates, sondern nur eine Erklärung enthalten, die ohnehin stark durchkreuzt wird von einer patriarchalisch-biologischen Begründung[5]). Die Rechtfertigung des Staates aber besteht durchaus in seinem Zweck.

2. DIE BEWEGUNG DER GESCHICHTE

a) Entwicklung als Sinn der Geschichte

Das Kernproblem von Herders historischem Sinn ist die Frage nach seinem Entwicklungsbegriff. Er sieht die Geschichte in ewiger Bewegung, eine unabsehbare Fülle der Mannigfaltigkeit. Es gilt nun für den betrachtenden Geist, dieses Chaos in Formen zu fassen. Daß diese Form die Idee der Entwicklung war, konnte für das 18. Jahrhundert keine Selbstverständlichkeit sein[6]). Der Begriff selbst war eben erst durch Leibniz in den philosophischen Gesichtskreis getreten, und es war eine Tat, ihn durch Anwendung auf das ganze weite Gebiet der Geschichte mit Leben zu füllen[7]). Herder war von seinen ersten genialen Fragmenten an durchdrungen von dem unlösbaren inneren Zusammenhang aller geschichtlichen Erscheinungen. Noch bei Montesquieu, der für die

[1]) XIII, 450. [2]) XIV, 209. [3]) Z. B. XIV, 248; V, 698 BL.

[4]) G. Jellinek: „Allgemeine Staatslehre“ (1914) S. 192ff.

[5]) Dieses biologische Element betont zu ausschließlich Posadzy l. c. S. 84.

[6]) Über das Fehlen eines eigentlichen Entwicklungsbegriffes in der Historiographie der Aufklärung vgl. Croce S. 216.

[7]) Kühnemann S. 377.

Bedingtheit der Geltung so viel Verständnis zeigt, hat das Gewebe der Geschichte im Ganzen doch eine andere Rolle gespielt. Es war Material zu einer rubrizierenden Übersicht „nach ein paar herausgegriffenen Merkmalen". „Durchs Werk also ein Taumel aller Zeiten, Nationen und Sprachen" charakterisiert Herder den Esprit des lois[1]). Diese Betrachtung der Geschichte als willkürlich ausschöpfbare Beispielsammlung ist die Folge einer Grundanschauung, die in diesem historischen Geschehen nur ein Chaos zu sehen vermag. Herder dagegen verlangt, daß „das lebendige Werk Gottes . . . in seiner Folge", als eine entwicklungsgeschichtliche Einheit betrachtet und behandelt werde[2]). Die verschiedensten Ausdrücke findet er, um diese neue Auffassung der Geschichte zu bezeichnen: sie ist ein „Strom"[3]), ein „Drama"[4]), ein „Folge-Ganzes"[5]). Ganz allgemein gefaßt besteht Entwicklung darin, daß sich die einzelnen „Szenen" der Geschichte „aufeinander beziehen, auseinander erwachsen, sich ineinander verlieren"[4]). Damit ist das verständnislose Kopfschütteln überwunden, das nur „ein wildes Märchen seltsamer, unvollendeter, oft abscheulicher Charaktere, aberwitzig handelnder Personen, nie geendeter Begebenheiten und Ränke, einen bösen Wirrwarr in der Geschichte"[6]) zu sehen vermag. Das geschichtliche Leben bekommt einen Sinn. Eine gewisse Art populärer Geschichtsphilosophie (wie sie sich übrigens eben von Herder, aber einem einseitig aufgefaßten und weitergebildeten Herder, herleitet), glaubt der Geschichte erst dadurch einen Sinn zuzuerteilen, daß sie als Tendenz zu einem wertgehaltenen Ziel, heiße es Welterlösung oder Weltfriede oder sonstwie, erkannt wird. Aber Sinn bekommt die Geschichte auch als rein genetische Entwicklung, indem jede Erscheinung als Ursache von unendlichen Wirkungen und als Wirkung von unendlichen Ursachen, als Teil von einem Ganzen und als Ganzes vieler Teile gefaßt wird[7]). Ein Ding hat Sinn, bedeutet nichts anderes als: es ist vom Gesichtspunkt eines Ganzen

---

[1]) V, 566 Ph.
[2]) V, 566 Ph. [3]) V, 512. [4]) V, 513 Ph.
[5]) V, 559 Ph.
[6]) XXIII, 50 A. Ganz ähnlich schon V, 513 Ph.
[7]) „Was ist Mittel? Was ist Zweck? Nicht alles Mittel zu Millionen Zwecken? Nicht alles Zweck von Millionen Mittel." V, 559 Ph.

aus berechtigt und zweckvoll, und diesem Ganzen eingliederungsfähig. So verstanden können wir sagen, es ist Herders Eroberung in der geschichtlichen Auffassung, daß sein Entwicklungsbegriff Sinn in die Geschichte bringt[1]). Nichts anderes meint er auch mit dem schillernden Programmwort, daß er „Philosophie der Geschichte der Menschheit" gebe. Das ist weder historische Kategorienlehre noch metaphysische Sinngebung im modernen Begriff von „Geschichtsphilosophie", sondern eben diese Tendenz, „Ordnung"[2]) in den Dingen zu sehen, anstatt die geschichtliche Menschheit als einen wimmelnden „Ameisenhaufen" zu betrachten[3]). Die Geschichte ist weder ein Panoptikum zur bloßen Ergötzung Neugieriger, noch ein unleidlicher Wirrwarr zum Ärger des vernünftigen Menschen, noch ein bloßes Illustrationsmaterial für die Maximen eines Denkers, sondern — eben Entwicklung, in der alle Szenen „im Einzelnen nur Momente" sind[4]). Es ist wahr, in der späteren Weimarer Zeit hat sich die erbauliche Tendenz vorgedrängt, so daß Herder glaubte, diese „Ordnung" nur dadurch hineinbringen zu können, daß er moralische Prinzipien in ihr wirksam sah. Und in der Zeit des Höhepunkts seines Schaffens hat er den Sinn vornehmlich darin gefunden, daß die Geschichte eine göttliche Erziehung ist. Aber einmal werden diese Konstruktionen immer wieder von dem immanenten Entwicklungsgedanken durchkreuzt und zweitens sind die Humanitätsbriefe und sogar die Ideen nicht der volle Herder und stehen in der Tat als Ganzes dem historischen Sinn ferner als die Jugendwerke. Weil es sich meist nur auf jene beiden Manifestationen stützt, ist das (auch in der Wissenschaft) landläufige Bild von Herder vielfach verzeichnet[5]). Man muß von den Grundlinien des histo-

---

[1]) Über diese „Verinnerlichung" vgl. Croce S. 228 anläßlich der Romantik.

[2]) XXIII, 50 A.

[3]) XIII, 8. — Eine zweite Verwendung des Begriffs „philosophischer" Geschichte will sogar nur die tiefer schürfende, auf innere Kräfte zurückgehende Analyse der Geschichte bezeichnen (z. B. XIV, 382).

[4]) V, 513 Ph.

[5]) Eine Ausnahme macht neuerdings Korff: „Geist der Goethezeit" I (1923) S. 83ff., der auf die Geschichtsbetrachtung von J. u. Ph. aufbaut. Wie Haym die letztere Schrift als „ganz unter der Herrschaft des theologischen Gedankens" stehend bezeichnen kann

rischen Sinns des Stürmers und Drängers ausgehen, um in den „Ideen" die kräftigen Körperformen unter dem humanitären Gewand zu spüren.

Die Wurzel für die Konzeption der entwicklungsgeschichtlichen Einheit der Geschichte ist ein pantheistischer Gedanke oder vielleicht besser ein pantheistisches Gefühl, denn zu der Klarheit der Anschauung eines Schelling ist Herders Enthusiasmus auch in seinem philosophischen Grundwerk, den „Gesprächen über Gott" nie gelangt. Aber er spürt, daß Geschichte ein Teil des göttlichen Reichs der Natur ist und als solcher „Gang Gottes", „die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke tätlich dargelegt hat"[1]). Gottes Offenbarung als Geschichtswirklichkeit — man sieht wie von hier die Linien hinüberführen bis zu Hegels Anschauung von der Geschichte als der Selbstentfaltung des absoluten Geistes. Für die Auffassungsmöglichkeit der Geschichte vor allem wichtig ist, daß diese Fundierung der Geschichte den Blick von vornherein auf ein Zusammenspiel von Kräften hinlenkt und das Zerfallen in isolierte Merkwürdigkeiten verhindert. Nur von diesem Leibnizschen Gedanken der Harmonie aus ist auch ein zunächst halb trivial, halb orakelhaft klingender Gedanke zu begreifen, den Herder immer wieder ausspricht. „Alles, was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen[2])." Es ist ein charakteristischer Unterschied zu einem metaphysisch fundierten historischen Sinn, wenn für Hegel das Notwendige, für Herder das Mögliche geschieht. Es ist damit die Lückenlosigkeit der Geschichte proklamiert, in der kein Keim unentwickelt, kein Glied ohne Beziehung und Folgen bleibt, in der nie durchbrochener Kausalzusammenhang herrscht. Es bedeutet letztlich

---

(II, 194), ist nur teilweise verständlich. Sehr eindringlich führt Doerne, Religion und religiöse Motive bei Herder (Maschschr.-Diss. Leipzig, 1924), bes. S. 114ff., den großen historischen Atemzug der Bückeburger Schrift auf einen hochgespannten religiösen Irrationalismus zurück. Nicht ganz überzeugend ist dagegen, daß dazu das Erlebnis des Offenbarungscharakters der Gottreligion nötig war. In der hervorragenden Arbeit scheint mir aus dem modernen Entweder-Oder der Religion heraus der ästhetisch anschmiegsame Charakter des Herderschen Denkens und (vor allem) Sprechens übersehen und so oft fälschlich seine „Gefühle" für Ergriffenheit genommen.

[1]) XIII, 9. [2]) XIV, 247. Ähnlich XIV, 203 u. ö.

auch eine schrankenlose Anerkennung alles Gewordenen als eines genetisch Bedingten. Und indem der Entwicklungsgedanke zur Idee eines geschichtlichen Kosmos mit immanenten Lebensprinzipien geführt wird, ist deutlich eine Grenze gezogen gegen jede Form theologischer Geschichtsauffassung. Freilich hat Herder weder die lückenlose Kausalität, noch das schrankenlose Verstehen, noch die Absage an die Theologie überall durchgeführt. Aber den großen Wurf hat er doch getan. Und daß die Zeitgenossen diese Tendenz zum extremen Relativismus und Geschichtsfatalismus gespürt (und abgelehnt) haben, beweist der Vorwurf Friedrich Schlegels, daß die Herdersche historische Anschauung „kein anderes Resultat" aufweise „als daß alles sein mußte, wie es ist und war"[1]).

Im Folgenden soll nun Herders Anschauungsweise von diesem einheitlichen, geschichtlichen Komplex dargestellt werden, indem seine Vorstellungen von der Form der geschichtlichen Bewegung, ihren Trägern und der Art ihres Fortgangs auf ihren Kern zurückgeführt werden.

b) Verlauf der Bewegung

Entsprechend seiner idealistischen Grundanschauung von der Einheit des Menschengeschlechts ist für Herder auch die Bewegung der Geschichte durchaus eine einheitliche. Sie ist eine fortlaufende „Kette der Kultur", wo immer ein Glied sich an das vorhergehende hängt und ohne diese nicht existieren würde. Und zwar reicht diese Kette bis zum (asiatischen) Ursprung der Kultur zurück. „Wir Deutsche würden noch ruhig wie die Indianer in unseren Wäldern leben, wenn die Kette fremder Kultur nicht so nahe an uns gedrängt und mit der Gewalt ganzer Jahrhunderte uns genötigt hätte, mit einzugreifen. Der Römer holte so seine Bildung aus Griechenland, der Grieche bekam sie aus Asien und Ägypten, Ägypten aus Asien, China vielleicht aus Ägypten — so geht die Kette von Einem ersten Ringe fort und wird vielleicht einmal über die Erde reichen[2])." Eine eigen gewachsene nur in sich selbst ruhende Kultur wird also nicht einmal den Chinesen zuerkannt. Vollends für das mit fremden Anregungen und Überlieferungen überflutete Europa bleibt fast bloß noch „das Verdienst

[1]) Jugendschriften, ed. Minor II, 48. [2]) V, 142 US.

des Schwammes, der nun eben auf dieser feuchten Stelle gewachsen ist"[1]). Herder übertreibt hier, weil er einen Gegner vor sich sieht. Sein ganzes Leben hindurch war die Frage des befruchtenden Zusammenhangs der großen nationalen Kulturen der Punkt, in dem er sich mit dem verehrten Winckelmann auseinanderzusetzen hatte, der für die Geschichte der griechischen Kunst das ägyptische Vorbild ignorieren zu können meinte. Immer wieder bekämpft er diese „isolierte" Betrachtungsweise. Man darf sich nicht täuschen lassen, wenn Herder als Beispiele oft nur leicht übertragbare technische Errungenschaften anführt wie den „Mechanismus der Kunst"[2]) oder die Buchstabenschrift, die sich aus der Keimzelle des phönizischen Alphabets entwickelt hat[3]). Er meint diese Kontinuität der Kultur auch für das Wesentliche. Hier scheiden sich offenbar zwei schwer vereinbare Anschauungen von Universalgeschichte: die Breitenansicht der Völkergeschichte und die Tiefenperspektive der Kulturgeschichte. Herder macht diese Beobachtung an Winckelmann: „Sein Buch zerfällt fast in so viel Teile als er Völker beschreibt ... Zwischen Ägyptern und Griechen, Phöniziern und Griechen, Griechen und Parthern, Griechen und Hetruriern scheint mir das historische Band nicht scharf genug gezogen, und so entgeht mir ... bei diesem Werk voll großer historischer Aussichten ... die größeste von allen: wie ein Volk das andere bildete? und was jeder im zusammenhängenden Faden bekam, erfand, verderbte, verbesserte und fortpflanzte[4])." Man kommt für diesen übervölkischen Gang der Kultur als einer weltgeschichtlichen Tradition freilich nicht mit der vegetativen Geschichtsdynamik aus, die zur Theorie der autochthonen Entstehung von Kulturformen genügt. „Genau heißt es also nicht gerechnet, wenn ich, unangemerkt diese fremden einwirkenden Kräfte, bloß nach der Natur der sich bewegenden Sachen ihren Lauf bestimmen will. Das gibt freilich ein schöneres Gebäude der Geschichte; aber der Notdurft, dem Eigensinne, dem unbändigen Wurf historischer Begebenheiten geschieht damit zu nahe[5])." Aber eine andere Voraussetzung muß — Herder unbewußt, aber keineswegs für ihn natürlich — außerdem noch gemacht werden. Das ist die Idee der Kultur selbst, d. h. die besondere Akzentuierung einer spezifischen, gesellschaftlichen und geistigen

[1]) XIII, 371. [2]) VIII, 473 W. [3]) XIV, 408.
[4]) II, 124. [5]) II, 123.

Verfassung, die ein einheitliches System darstellt, an dem die Jahrhunderte gebaut haben, und welches ein Eigenleben führt, das sich der Völker nur als seiner Fortbewegungsmittel bedient. Nur wenn man nicht von Kulturen, sondern von der Kultur schlechthin sprach[1]), mußte die Übermittlung des Erbes von so ausschlaggebender Bedeutung für die Geschichtsbetrachtung werden. Von dieser Kulturidee her kommt Herder zu einem Begriff der Universalgeschichte, der unmittelbar an Rankes Beschränkung auf die Genesis der historischen Menschheit herankommt[2]). 1772 zieht er den Trennungsstrich gegen eine Erdgeschichte ganz scharf, um das, was auf eine Eigenweltgeschichte Bezug hat, ins Licht zu rücken als Verflechtung der Kulturnationen ineinander. „Nur ein kleiner Strich der Erde hat nach unserem Begriffe Kultur, d. i. eine künstliche Verfassung von Sitten, Wissenschaften, Religion und Einrichtung. Der größte Teil der Völker sind sogenannte Wilde ... In diesem kleinen hellen Streifen ist das meiste, auch was man nicht denkt, Tradition gewesen ... So schlingt sich eine Kette der Übergabe von Asien über Griechenland und Rom nach Europa hinüber — und das übrige außer dieser Kette bleibt in Dämmerung“[3]). Weltgeschichte ist also eine homogene Bewegung, die durch die Übermittlung eines idealen Gutes innerhalb eines kleinen Ausschnitts der Menschheit fortgepflanzt wird und sich von dem vegetierenden Dämmerzustand der Naturvölker nicht bloß graduell, sondern artmäßig unterscheidet. Die Kontinuität dieses Höhenwegs wird so linear empfunden, daß sogar die doch chronologisch nicht eindeutig anzuordnenden Gipfel der babylonischen, ägyptischen und semitischen Kulturen in die Reihe gezwungen werden.

Aber weder an der Trennung von Kultur- und Naturvolk, die nach ihm Jos. Christ. Adelung in seinem „Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts“ (1782) wohl am schärftsen erfaßt hat, noch an dem übernationalen Kulturgebäude hält Herder späterhin fest. Durch die Naturalisierung der Geschichte wird ähnlich wie bei Schelling im Gegensatz zu

---

[1]) Wie es auch der Ausgangspunkt für die Rankesche Weltgeschichte ist, vgl. Masur S. 69.

[2]) Vgl. Masur 101ff., und Kaerst H. Z. 106, 526 u. H. Z. 111, 254.

[3]) XXX, 398: „Plan zum Unterricht des jungen Herrn von Zeschau“ 1772.

Hegel[1]) der Einschnitt zwischen Natur und Geist verwischt und dadurch „der Cherokese und Huswana, der Mungal und Gonaqua sowohl ein Buchstabe im großen Wort unseres Geschlechts als der gebildetste Engländer und Franzose“[2]). Und von anderer Seite arbeitete die Idee der „Nationalpflanze“ daraufhin, die endogenen Ursprünge der Volkskultur zu verabsolutieren und die Orginalität der nationalen Bildung gerade im Gegensatz gegen die vergewaltigende Kulturtradition zu betonen[3]). Offenbar muß für diese Diskrepanz ein gedankliches Zwischenglied vorhanden sein. Eine gewisse Brücke wird durch die Unsicherheit des weltgeschichtlichen Schematismus bei Herder geschlagen. Die Kontinuität kann in der Form der tatsächlichen Übermittlung der in einer Etappe erreichten Kulturgüter sich vollziehen, wie wir sie oben kennen gelernt haben (z. B. als ägyptisches „Lehrmeister“-tum). Sie kann aber auch ideell in der Aufeinanderfolge der Seinsstufen bestehen, in der kein Altersgrad übersprungen werden, „der Ägypter nicht ohne den Orientalier sein konnte“[4]), unabhängig von empirischen Zusammenhängen. Wenn man die Übergänge der weltgeschichtlichen Entwicklung in der Bückeburger Schrift untersucht, findet man ebensooft jene universalhistorische Kontinuität wie diese geschichtsmetaphysische Fortleitung angewandt[5]), wenn sie nicht überhaupt übersprungen

---

[1]) Vgl. Troeltsch, Die deutsche historische Schule, Dioskuren I (1922) S. 243f. [2]) XVIII, 248 BH.

[3]) „Wünschten wir nicht, daß z. B. der Geist der nordischen Völker, der Deutschen, der Galen, der Slaven usf. ungestört und rein aus sich selber hätte hervorgehen mögen?“ XVIII, 222. — „Was ist überhaupt eine aufgedrungene fremde Kultur? Eine Bildung, die nicht aus eigenen Anlagen und Bedürfnissen hervorgeht? Sie unterdrückt und mißgestaltet oder sie stürzt gerade in den Abgrund.“ XVIII, 223 BH. — Schon 1767/68 übrigens hören wir in dem Ton des Bedauerns über „die Falten . . . die nach dem gegenwärtigen Lauf der Kultur die griechische Muse uns könnte eingebogen haben“ (II, 119), einen selbständigen Geist über den Fluch der Verfremdung durch die Übermacht des klassischen Erbes klagen.

[4]) V, 513.

[5]) Vgl. „Der Ägypter ohne morgenländischen Kindesunterricht wäre nicht Ägypter . . .“ (V, 489); „Die Entwicklung geschah aus Orient und der Kindheit herüber“ (490); „Schritt zur Entwicklung“ (492). Und dagegen: „Beitrag“ (496); „Werkzeuge der Fortleitung“ (494); „Samenkörner“ (498).

werden und nur aus der Reifestufe des Menschheitsgeistes die Kontinuität zu erschließen ist[1]). Ähnlich wie in seiner evolutionistischen Naturanschauung keine reale Deszendenz vorliegt, sondern eine entwicklungsgemäße Pyramide von Arten[2]), so lockert das Prinzip eines ideellen Stufenreiches die welthistorische Tradition und führt aus der Vorstellung einer materialen Weltgeschichte hinüber zur Idee der gleichartigen Verläufe von selbständigen geschichtlichen Ganzheiten[3]). Umgekehrt aber kann der Gedanke der Kulturentelechie eine solche Steigerung erfahren, daß das Bild eines geistigen Fortbauens aufgegeben wird. Geschichte ist dann nicht eine weiterschreitende, sondern wesenskonstante Auseinanderfaltung einer von Anfang an im kulturellen Dasein angelegten Substanz. Das von Hand zu Hand gegebene Erbe hört auf, bloßes Erziehungs- und Bildungsmittel der nachfolgenden Kulturgeneration zu sein und wird zum Inhalt schlechthin, der ein absolut Neues von vornherein ausschließt[4]). Ungezwungener ergibt sich aber die Vorstellung „einer gewissen Vervollkommnung", denn auch der „Zwerg auf den Schultern des Riesen" ist immer größer als der Riese selbst[5]).

Wie ein Kapital durch Zinsen und weitere Einlagen zunimmt, so verschafft sich die Kulturtradition einen Zuwachs aus ihren Früchten und wenn auch geringen Neubeiträgen. Ein Fortschritt ohne eigentliche Zielidee, wenn auch völlig von einem bestimmten Wertbegriff der Kultur beherrscht, scheint sich ohne Mühe zu ergeben. Dagegen fände sich nur ein Argument, das Herder durch seine deprimierte Gegenwartskritik gelegentlich nicht nur in der pessimistischen Jugendphilosophie, sondern auch noch in den Ideen heraufbeschwört: wenn es wahr wäre, daß es Epigonenzeiten von solcher „Armseligkeit" gibt, daß sie unschöpferisch und gedankenlos rezeptiv bloß von „eingesogenen Traditionen" leben[6]). Im Ernst zog der Betrachter diese Folgerung nicht.

[1]) „Es kam das Mannesalter . . . die Römer." V, 499.

[2]) Vgl. C. Siegel, Herder als Philosoph, S. 157ff.

[3]) Über diese beiden Formen der weltgeschichtlichen Auffassung vgl. Kaerst H. Z. 111, 257 und im Anschluß daran Masur S. 3.

[4]) „Welcher scharfsinnige Gedanke, ja ich möchte sagen, welche dichterische Hypothese ist in eines späten Abendländers Seele gekommen, zu welcher sich nicht der Keim in eines frühen Morgenländers Ausspruch oder Einkleidung fände?" XIII, 410.

[5]) V, 143 US. [6]) XIII, 370.

Andererseits aber zeigte sich, daß der Gedanke eines rein formalen Fortschritts, einer quantitativen Kulturanhäufung nicht durchführbar war, daß sich die Vervollkommnung vielmehr spezialisieren mußte, indem sie sich an einem idealen Endzustand orientierte, dessen Licht in die Geschichte zurückprojiziert wurde. „Verfeinerung und läuternder Fortgang der Tugendbegriffe aus den sinnlichsten Kindeszeiten hinauf durch alle Geschichte ist offenbar; Umherbreitung und Fortgang ins Weite offenbar"[1]). Diese Momente der Urbanität und Vergeistigung sowie der räumlichen und zahlenmäßigen Expansion solcher Gesittung verzeichnet schon der dritte Teil jener Bückeburger Schrift, deren Hauptabsicht doch in der radikalen Verwerfung des Iselinschen Fortschrittsstolzes lag, als Linie der kulturellen Aufwärtsbewegung. Diese Besserung der Geschichte war eine kontinuierliche Entwicklung, nicht ein Sprung aus einer finsteren, überhaupt minderwertigen Vergangenheit in eine lichte Gegenwart, wie es die massive Aufklärung darzustellen liebte[2]). Aber doch hatte die Idee das meiste gemein mit dem fortschrittlichen Kulturbegriff etwa eines Jos. Chr. Adelung[3]). Und es kam ihrer Eindringlichkeit vielleicht zugute, daß sie mehr von der als Idealreich geschauten Zukunft als von der Gegenwart diktiert wurde. „Es ist keine Schwärmerei zu hoffen, daß, wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden, glücklich nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechts[4])." Das ist offenbare Utopie, wenn es als inneres Gesetz der Vernunft begründet wird. Aber der Historiker will es auch aus der Empirie erhärten und führt Momente des Fortschritts an: Ausdehnung des bekannten und bewohnten Erdkreises, Vervollkommnung der Technik, zunehmende Verwirklichung dessen, was seinerzeit nur ideale Theorie war. Man darf nur nicht auf „eine zu kleine Strecke des Weges" sehen[5]). Dann aber kann es kein Zweifel sein, „daß überhaupt was auf der Erde noch nicht

---

[1]) V, 575 Ph. [2]) Croce S. 301.

[3]) Vgl. die Definition Adelungs: „Kultur besteht auf der einen Seite in der Summe deutlicher Begriffe und auf der anderen in der Milderung und Verfeinerung des Körpers und der Sitten." Versuch einer Geschichte der Kultur, 1782. Vorrede.

[4]) XIV, 249. [5]) XIV, 235.

geschehen ist, künftig geschehen werde ... So viele glorreiche alte Nationen erreichten ein schlechteres Ziel, warum sollen wir nicht ein reineres, edleres erreichen[1])?" Damit erst erfahren wir die letzte Rechtfertigung des Fortschrittgedankens bei Herder. Er schien eine einfache Anwendung der pandynamistischen Metaphysik, welche die Geschichte als Verwirklichungsschauplatz aller Formmöglichkeiten auffassen lehrte. Die vollkommeneren Gestaltungen, soweit sie in der Vergangenheit fehlen, müssen der Zukunft vorbehalten sein. Es handelt sich streng genommen nicht um Perfektibilität eines Subjekts (der Kulturmenschheit), sondern um die Darstellungen der höheren Formen des Allmenschlichen, die zum Dasein erwachen. Es war freilich eine Willkür, zu glauben, um den Kreis der Humanität auszuschreiten sei die lineare Fortschreitung vom Niederen zum Höheren der einzig angemessene Weg. Aber Herder ist hierin selbst keineswegs sicher. Immer wieder nimmt er einen Anlauf aus der einen Dimension herauszutreten und zu einem mehrdimensionalen Geschichtsbild zu kommen. Dann verwirft er ausdrücklich sowohl individualistische wie kollektivistische Fortschrittsidee („größere Tugend und Glückseligkeit des Einzelnen" und „allgemein fortgehende Verbesserung der Welt") und beschränkt die Kontinuität auf eine antiteleologische Verzahnung, auf einen „Fortgang" schlechtweg[2]). In den „Ideen" sucht er in merkwürdiger Philistrosität die eudämonistischen Postulate auf das Familienglück und seine wahren Bildungswerte abzulenken, um zum Verzicht auf das „tausendjährige Reich der Glückseligkeit am Ende der Tage" zu gelangen[3]). Und die Humanitätsbriefe lösen sich von der Vervollkommnungsutopie, indem sie einen hypothetischen und rein pädagogischen Gehalt der Idee abtrennen von ihrer philosophischen Wahrheit und diesen „heilsamen Traum" dadurch historisch unschädlich machen[4]). Zu allen Zeiten also ein doppelter Gedankenstrom: Fortschrittsglaube neben historischem Gleichgewichtsgefühl. Und man hat es schwer zu entscheiden, ob Herder eher Aufstiegsoptimist gegen besseres Wissen oder Relativist wider seinen Willen gewesen ist.

---

[1]) XIV, 212f. [2]) V, 511f. Ph.

[3]) XIII, 469.

[4]) „Der Wahn einer Perfektibilität und der Trieb dazu scheint ihm (sc. dem Menschen) nur als Verwahrungsmittel gegen die Untätigkeit und Verschlimmerung gegeben." XVII, 114 BH.

Am klarsten hat er den Fortschrittsgedanken der Aufklärung überwunden durch seine Theorie der „Maxima". Die Grundlage dazu ist der Begriff des Klassischen, den er aus der Sphäre der Kunstgeschichte gewinnt. Klassisch ist das, was bei grundsätzlicher Unvergleichbarkeit mit Andersartigem „das Höchste seiner Art" ist. Sowohl die Pyramide als eine griechische Statue sind „rein aufgelöste Probleme des menschlichen Verstandes in dieser Art ... denn der reine Begriff dessen, was sie sein sollten, ist in ihnen auf die leichteste, reichste, schönste Art erschöpft"[1]). Das wird nun ins Große übertragen, indem jede Nation ihre eigene Mission, ihr spezifisches Maximum hat: „Jede trägt das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit unvergleichbar mit andern in sich[2])." Ein Beispiel: „Die Kultur der Griechen ging auf ein Maximum des sinnlich Schönen sowohl in der Kunst, als den Sitten, in Wissenschaften und der politischen Einrichtung"[3]). Das schloß die Erkenntnis ein, daß das nationale Maximum eine notwendige Einseitigkeit bedeutet, daß ein Ausbilden oder ein Weiterrücken in einer Richtung nicht ohne Einbuße auf einer anderen Seite möglich ist[4]). Das Optimale jeder dieser Kulturen, deren individuelle Höchstleistungstendenz es herauszuarbeiten gilt, beruht darauf, daß in jeder der inkommensurablen Auflösungen die Totalität des geschichtlichen Lebens gegenwärtig ist: „Der Genius der Menschennaturgeschichte lebt in und mit jedem Volk, als ob dies das einzige auf Erden wäre[5])." Für das graphische Bild der Universalgeschichte, die danach als übergeordnet bestehen bleibt, ergibt sich daraus eine Zickzackkurve, indem „das Menschengeschlecht immer durch Übertreibungen mit Winkeln die aus- und einsprangen, fortgetrieben worden" ist[6]).

Eine Fortschrittsidee dagegen mußte sich besonders leicht einstellen, wenn man nicht von der nationalen Gesamtkultur, sondern von dem Kulturbegriff der objektiven Geistesmächte ausging. Hier macht Herder aber eine bemerkenswerte Trennung: die historischen und Naturwissenschaften sowie „die Künste" sind fortgerückt", und „es steht ihnen noch eine große Bahn offen", die Philosophie dagegen ist eine ewig auf demselben Punkt stehende Sysiphusarbeit[7]).

---

[1]) XIV, 228f. [2]) XIV, 227. [3]) ib. [4]) V, 498 Ph.
[5]) XVIII, 249 BH. [6]) VIII, 331. [7]) XIII, 466f.

c) Die Träger der geschichtlichen Entwicklung

Das führt schon zu dem Problem des Trägers der Kultur hinüber[1]). Die letztzitierte Anschauung von einer eigengesetzlichen Aufwärtsbewegung der isolierten Reiche des Geisteslebens ist nur möglich, wenn man die einzelnen Kulturgebiete nicht als Inhalte des nationalen Lebens auffaßt, sondern „als geistige Mächte, die ihr eigenes Dasein und ihre eigene Entwicklung haben“ [2]). In Momenten rationalistischer Stimmung ist Herder nicht selten geneigt, diesen Kulturbegriff zugrunde zu legen. Dann besteht Kultur in einer Vermehrung „der geistigen Güter“ [3]), in einem Zunehmen des „Lichts“ der Wissenschaften und der Aufklärung. Daraus entspringen Ideen wie die von der europäischen Gelehrtenrepublik[4]) oder von einem „Reich der Literatur“, in dem jeder Beteiligte als „Mitbürger“ lebt[5]). Aber weitaus in den meisten Fällen spricht Herder doch ganz anders. Sein Sinn für das Lebendige gibt es nicht zu, daß die Erde „zu einem Hörsaal gelehrter Wissenschaft bestimmt“ sein könne[6]). Kultur ist viel umfassender „Erziehung zu irgendeiner Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise“ [7]). Nicht um armselige Errungenschaften müht sich der Geist in der Weltgeschichte, sondern um Realisierung seiner möglichen Daseinsformen in ihrer Totalität. Und diese wird erreicht in der geschichtlichen Einheit des Volkes. „Eine neue eigene Blüte des Menschengeistes“ kann z. B. nie ausgehen von einer religiösen Sekte, denn sie ist „kein Volk, kein selbstgewachsener Stamm in einer mütterlichen Erde“ [8]). Die einseitige Gruppe von Gläubigen einer Idee mit ihrer größeren geschichtlichen Stoßkraft wird zurückgeschoben gegenüber der Nationalpersönlichkeit, weil es Herder nicht auf Tendenzen und Kulturströmungen ankommt, sondern auf eigentümliche historische Individualitäten. Im strikten Gegensatz zu der oben erwähnten Emanzipation der Kulturproduktionen wird nun eben ihre Abhängigkeit von der

---

[1]) Zum Folgenden vgl. besonders Moritz Ritter S. 273ff., 280ff.
[2]) M. Ritter S. 280.
[3]) XVII, 82 BH.
[4]) XIV, 36.
[5]) I, 246 u. 248 FL.
[6]) XIII, 336.
[7]) XIII, 348.
[8]) XIV, 311 (über die Nestorianer).

nationalen Gesamtkultur und ihre Zusammenfassung im nationalen Staat betont[1]). Auch das Christentum ist in Ursprung[2]) und Gestaltung[3]) durchaus bestimmt von dem Volk, in dem es verwirklicht wird. Hier kommt nun auch überraschenderweise der in der abstrakten Theorie so vernachlässigte Staat zu seinem Recht. Er wird, historisch gesehen, die notwendige Form eines kulturellen Zusammenlebens. Das ist z. B. in feiner Weise in Herders Urteil über die Juden ausgesprochen: „Es ist ein Volk, das in der Erziehung verdarb, weil es nie zur Reife einer politischen Kultur auf eigenem Boden, mithin auch nicht zum wahren Gefühl der Ehre und Freiheit gelangte"[4]). Und dieser nationale Staat erhält jetzt auch seine eigenen Lebensgesetze und wird von der Versklavung durch die ihm gestellten pädagogischen Ziele und Aufgaben befreit: „Die Gesundheit und Dauer eines Staates beruht nicht auf dem Punkt seiner höchsten Kultur, sondern auf einem weisen und glücklichen Gleichgewicht seiner lebendig wirkenden Kräfte. Je tiefer bei diesem lebendigen Streben sein Schwerpunkt liegt, desto fester und dauernder ist er"[5]). Damit ist zugleich das Aufklärungsideal der wurzellosen Intellektualisierung abgelehnt. Aber wenn zum Volk als dem Träger der Geschichte auch der Nationalstaat gehört, so ist doch diese politische Seite nie der Gipfel und die erstrebte Frucht des nationalen Lebens. An seinem Grundgedanken hat Herder nie gerüttelt: „Die Kultur eines Volkes ist die Blüte seines Daseins[6])." Offenbar liegt für diesen organischen Nationalkulturbegriff die Lösung des Problems Staat und Kultur[7]) genau in derselben Richtung, die dann Hegel eingeschlagen hat: Kultur ist „der höchste Zweck des Staates, den er aber nicht als ein Werk hervorzubringen suchen muß; sondern er muß sich aus sich selbst erzeugen"[8]).

d) Die drei Entwicklungsbegriffe

Die tastende Unentschiedenheit, die zwischen Menschheits-, Weltkultur- und Völkergeschichte nur schwer eine Wahl zu treffen

---

[1]) „Jeder Staat hat seine Periode des Werdens, des Bleibens und des Verfalls, danach richten sich seine Wissenschaften und Künste" (IX, 375 R.).

[2]) XIV, 292. [3]) V, 522 Ph. [4]) XIII, 67. [5]) XIV, 149.

[6]) XIV, 147. [7]) Vgl. VIII, 382 D.

[8]) Philosophie der Weltgeschichte, S. 628.

vermag, die zwischen Humanitätsfortschritt und Kulturenzyklik, zwischen Spezialhistorie und Nationalstruktur hin und her schwankt, spiegelt sich auch in der Auffassung von der Art der Fortpflanzung der Kultur. Ganz deutlich hat der Entwicklungsbegriff bei Herder drei Seiten, deren Verhältnis zueinander zwar manchmal angedeutet, aber nie klar gestellt wird: Er kennt eine kausale, eine teleologische und eine organische Entwicklung. Es ist schon ausgesprochen worden, daß die teleologische Erklärung zunimmt mit fortschreitendem Alter, auch kann man die konsequente organische Auffassung im allgemeinen mehr den Frühwerken als den sog. klassischen Werken zuschreiben, aber streng lassen sich diese biographischen Einschnitte nicht machen; in jedem Moment kann sowohl ein Umschlag, wie auch eine beliebige Kombination der drei Möglichkeiten eintreten.

1. Der kausale Entwicklungsbegriff

Seiner Zeit und seinem Geistestypus nach ist Herder mehr philosophisch als einzelwissenschaftlich orientiert und darum geneigt, dem Allgemeinen das Vorrecht vor dem Besonderen einzuräumen und etwa inneres Wachstum, allgemeine Gesetze eher als Ursachen anzunehmen als z. B. eine zufällige Begegnung zweier Menschen. Aber wenn er einmal ganz unter dem Eindruck der unwiederholbaren Singularität des historischen Phänomens steht, erwacht in ihm eine realistische Auffassung, die das einzelne, zufällige Ereignis zum Ausgangspunkt einer unendlichen Kausalreihe macht. Es ist ein Höhepunkt der Straßburger und ersten Bückeburger Zeit, daß er die Geschichte so erlebt, rein als „Wurf der Begebenheiten" als „das Zusammentreffen der Ungefähre"[1]), als „tausendzackiges Verhängnis"[2]). Schon im ersten Versuch der Aufhellung des Ursprungs der Sprache, die nachher noch so mancherlei Wandlungen durchmachen sollte, ist er von diesem Entwicklungsbegriff ausgegangen. In einem „Zauberland des Zufalls" ist die entstehende Sprache durch sich kreuzende und modizifierende „Reihen von Ursachen" zusammen-

[1]) V, 432: anläßlich der Rezension v. Doninas „Staatsveränderungen von Italien" mit der charakteristischen Einschränkung, daß dieser dem planlosen Zufall „vielleicht manchmal nur zu viel eingeräumt" habe. Der „unbändige Wurf" historischer Begebenheiten auch schon II, 123 (2. Aufl. FL.). [2]) V, 433.

gerüttelt und zusammengeschüttelt worden[1]). Diese Betonung des Unberechenbaren geschieht in bewußtem Gegensatz zu der Aufklärungsgeschichte eines Hume, Robertson, Iselin, die alle Veränderungen dem progrès de l'esprit humain zuschreiben wollen. „Ich muß sagen ... daß immer weniger ... der menschliche Verstand als ein blindes Schicksal, was die Dinge warf und lenkte, an dieser allgemeinen Weltveränderung wirkte[2]). Entweder waren es große, gleichsam hingeworfene Begebenheiten ... wo niemand die Folge als überlegten Plan träumte oder es waren kleine Zufälle, mehr Funde als Erfindungen ... oder gar nichts als simple Mechanik"[3]). Darin liegt eine Überwindung eines der bezeichendsten Aufklärungsgedanken. Aber charakteristisch ist diese Stelle doch auch durch das, was ihr fehlt. In diesem Spiel der meßbaren Ursachen ist nie vom freien Willen des Menschen die Rede, der sich Ziele setzt und Ziele erreicht[4]). Diese Größe, der die moderne politische Geschichtsschreibung die beherrschende Rolle in der Kausalkette der Geschichte zuzuerkennen geneigt ist, ist überhaupt nicht in Rechnung gestellt[5]), ja er ist als „überlegter Plan" hier und sonst geradezu negiert[6]). Es fällt beinahe auf, wenn einmal ein Unterliegen im Krieg auf „die schlechte Wahl der Minister und Generale"[7]) geschoben wird. Von aus-

[1]) II, 65 (2. Aufl. FL.).

[2]) Es ist die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit gemeint.

[3]) V, 530 Ph.

[4]) Die Rolle des Individuums überhaupt wird unten S. 103 ff. im Zuammenhang behandelt. Hier kommt es nur darauf an, auf die Lücke in den Herderschen Kausalreihen hinzuweisen.

[5]) Umgekehrt finden sich freilich noch Reste des anderen Extrems, nämlich der Rationalisierung allmählich entstandener Gebilde zu Erfindungen von Individuen (wie man überhaupt zur Feststellung des alten Aufklärungsgutes, das von Herder überwunden wird, nicht weit zu suchen hat, weil es bei dem Neuerer selbst noch irgendwo wenigstens rudimentär vorhanden ist). Wenn sich der typische Rationalist das Recht nur als erlassenes Dekret, die Religion nur als überlegten Priesterbetrug entstanden denken kann, so ist es auch bei Herder Romulus, der durch „Sonderung" in Edle und Bürger die soziale Gliederung des römischen Volkes erfindet (XIV, 161). Meist legt er aber ausdrücklich Verwahrung ein gegen diese Motivationspragmatik: allmähliche Entstehung statt „Entwurf des Baues" (XIV, 398).

[6]) XIV, 398.

[7]) XXIII, 41 A; aber auch hier steht im Hintergrund das „strenge Schicksal" als allgemeine Ursache. Die Ausnahme erklärt

schlaggebender Wirksamkeit ist die individuelle Tat bei Herder eigentlich nur, wo er im Bann einer historiographischen Tradition steht, etwa bei der römischen Königsgeschichte, wo „der politische Geist der römischen Geschichtsschreiber (und Machiavells) im Lauf der Begebenheiten und Taten die Ketten der Wirkungen und Ursachen selbst vorführte“[1]).

Fruchtbarer als auf diesem stiefmütterlich behandelten Gebiet hat sich der kausale Entwicklungsbegriff in anderer Richtung erwiesen. Er bedeutet die Schärfung des Blicks für die Bedeutung der Umstände und der Beeinflussung im weitesten Sinn. So wird, um nur ein Beispiel anzuführen, als eine der Hauptursachen des Untergangs des römischen Reichs die Aufnahme von Germanen in die römische Heeresverfassung angeführt und diese militärisch politische Kausalreihe auch auf das arabische Kalifenreich angewandt, das deshalb so schnell verfiel, weil eine türkische Leibwache, im „Herzen der Monarchie“ saß[2]). Der Begriff der mechanischen Kausalität tritt vielleicht am deutlichsten hervor bei dem Vorgang der nachbarlichen Einwirkung. Herder stellt sie sich nicht vor als eine Ansteckung, sondern etwas massiver als Import oder als „lehrende Unterweisung“. Die Kontinuität der großen Kulturen durch Befruchtung und Übertragung in der Form der Tradition haben wir schon kennen gelernt. Aber auch einzelne Einrichtungen und Kulturgüter entstehen durch Übertragung. So ist die mittelalterliche Lehensverfassung nicht aus homogenen Voraussetzungen in den einzelnen Ländern erwachsen, sondern „auf fränkischem Boden entstanden, von da durch die Normannen nach England und Sizilien, mit der Kaiserkrone nach Deutschland, von dannen in die nordischen Reiche und aus Burgund endlich in höchster Pracht nach Spanien hinübergepflanzt worden“[3]). Ähnlich gilt die arabische Kultur als die Hauptquelle für „die feineren Ge-

---

sich hier, weil es sich um ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit handelt, das dem Reich der Politik noch näher steht als dem Mysterium der Geschichte.

[1]) XIV, 160.

[2]) XIV, 433.

[3]) XIV, 373. Obwohl die Bedingungen für die Entstehung des Rittertums und das Aufhören der Gemeinfreiheit nicht übel erfaßt sind. (S. 391f.)

bräuche des Rittertums"[1]), für „den gotischen Geschmack"[2]), für die provenzalische Dichtkunst[3]). In der Auffassung Herders von geschichtlichen Einwirkungen ist ein großer Fortschritt gegenüber der rationalistischen Geschichtsschreibung und ihrer „historischen Katastrophentheorie"[4]), die sich einen geschichtlichen Anstoß nur als äußeres Zusammenprallen denken kann. An Stelle dieser Gewaltsamkeit ist bei Herder der Begriff der still und unmerklich wirkenden Tradition getreten[5]). Seiner universalen Tendenz entsprechend hat er sie zwar nie in den mannigfaltigen Etappen ihrer Wanderung verfolgt, aber er hat sie in ihrer prinzipiellen Bedeutung als Modus des geschichtlichen Zusammenhangs erkannt.

Noch eine andere äußerst fruchtbare Variante des Traditionsbegriffes streift Herder gelegentlich: die Generation als Träger der Entwicklung und ihr Wechsel als das Zahnrad, das die Kette der Kultur weiter schiebt. „In steter Abwechslung erneuen sich die Geschlechter und trotz aller Linearvorschriften der Tradition schreibt der Sohn dennoch auf seine Weise weiter. Beflissentlich(!) unterschied sich Aristoteles von Plato, Epikur von Zono ... So geht ... durch einen notwendigen Antagonismus das Werk der Zeiten zum Besten des Menschengeschlechtes fort[6])." Die Tradition kann hierbei nicht mehr in vollem Umfang als geschichtsbildend aufrecht erhalten werden. Denn dieser Umschlag von der älteren zur jüngeren Generation vollzieht sich ja eben im Abweichen, in Auflehnung gegen das Überlieferte. Aber sie ist der Widerstand, an dem sich der Eifer der Jungen entzündet. Denn die neue Generation ist nicht bloß ein neu ansetzender Jahresring, sondern eine bewußte Oppositionsbewegung. Die Absichtlichkeit in der Reaktion der Träger der Entwicklung, die Herder annimmt, ist eine vielsagende Beschränkung durch den Intellektualismus der Aufklärung. Aber der Ansatz, mit der Kategorie von Aktion und Reaktion der Generationen, dem Auf und Ab, dem Sich-Brechen

---

[1]) XIV, 459. [2]) XIV, 444. [3]) XIV, 440.

[4]) Fueter S. 344.

[5]) Wenn Herder gelegentlich „Revolution" statt Entwicklung sagt (z. B. XIII, 226, 365, 373 u. öfter), so ist das nicht diskontinuierlich, sondern im Gegenteil streng evolutionistisch gemeint (vgl. XIV, 649 „Revolutionen der Natur").

[6]) XIV, 234.

und Überschlagen der geschichtlichen Wellenbewegung näher zu kommen, ist bedeutsam genug und bis heute noch nicht ganz ausgeschöpft.

Der gewissermaßen physikalische Charakter der streng kausalen Entwicklung tritt schlagend hervor, wenn er durch Experimente erwiesen wird. In der Tat hat Herder dieses unentbehrliche Mittel einer bloß naturalistischen Geschichtsforschung[1]) mehrfach angewandt und „Versuche" angestellt, indem er aus einer hypothetisch veränderten Ursache die entsprechende Veränderung der Wirkung zu errechnen sucht[2]). Dabei nähert er sich manchmal dem im üblen Sinn so zu nennenden „Pragmatismus"[3]), der in der Aufklärung, aber auch schon vorher[4]), gebräuchlichen Neigung mit sophistischem Wenn und Aber die Bagatelle zum Angelpunkt der Weltgeschichte zu machen. Diesen Rest aus einer Zeit, die die Geschichte nicht ernst genommen hat, spüren wir etwa noch, wenn Herder schmerzliche Reflexionen anstellt, was alles in Jahrtausenden davon abgehangen hätte, wenn Johann der Grammatiker nicht durch seine törichte Bitte dem Kalifen Omar den Anstoß zur Vernichtung der Alexandrinischen Bibliothek gegeben hätte[5]). Aber das sind Übertreibungen eines an sich berechtigten Prinzips.

2. Der teleologische Entwicklungsbegriff

Neben dem Zufall kennt nun Herder aber auch ein „höheres Schicksal"[6]), das planvolle Absicht, Fügung, kurz Vorsehung ist. Damit sind wir beim teleologischen Entwicklungsbegriff angelangt. Man hat von jeher Herder vor allem jene Partien zum Vorwurf gemacht[7]), wo Gott in einer zweiten Genese dem Menschen die Attribute seiner Menschenwürde zuerteilt und die Elohim das Wunder der Sprache dem irdischen Geschlecht offenbaren und lehren[8]). Man darf diese Stelle nicht zu sehr pressen. Daß sie aus dem Zusammenhang herausfällt, ist schon von Haym bemerkt worden, der sie auf den Einspruch Hamanns zurückführt[9]), und daß sie mit der Auffassung des Sprachursprungs in der Abhandlung

[1]) Ed. Meyer l. c. S. 49f.
[2]) Z. B. XIII, 147. [3]) Fueter l. c. S. 342f.
[4]) Vgl. Pascals berühmte Reflexion über die Nase der Kleopatra.
[5]) XIV, 430. [6]) XIII, 369.
[7]) Bes. Schaumkell S. 154, der darwinistische Maßstäbe anlegt.
[8]) XIII, 435. [9]) Haym II, 224.

von 1772 kontrastiert, wissen wir. Zu erklären ist sie offenbar nur, wenn man auf die geheime Zweistimmigkeit in Herders Denken achtet, die neben der irdischen ein Stück himmlischer Geschichte herzuführen bestrebt ist. Meist ist sie mit dem Schleier des Mysteriums verhüllt, aber da und dort tritt sie in eine Lücke der Tagansicht der Geschichte. So hat der Entwurf zum Unterricht des Herrn von Zeschau (1772) innerhalb der Offenbarungen Gottes in der Geschichte drei Kapitel vorgesehen über den Ursprung und die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes bis zu der wunderbaren Veränderung der Welt in der Sündflut, die der rein profanen Universalgeschichte des vierten Kapitels (das den Grundriß der Bückeburger Schrift schon völlig enthält) ohne eine Spur einer inneren Verbindung vorgesetzt sind. In ähnlicher Weise deutet der berühmte Brief an Lavater die gottesgeschichtliche Ergänzung zur Bückeburger Völkergeschichte an, in deren Mitte das Wunder der Menschwerdung Gottes stehen sollte. Auch 1780 hören wir von einer Geschichtsphilosophie „in zwei Bändchen", deren zweiter Teil einen Inhalt bekommen soll, den „gegenwärtig noch kein Mensch erfahren" darf[1]). Einen Rest dieser immer unterdrückten Mysteriengeschichte haben wir auch zu sehen in dem Wundereintritt im zweiten Buch der Ideen an der Stelle, wo Natur- und Geschichtsentwicklung zusammenstoßen. Herder will damit die evolutionistische Geschlossenheit nicht stören, er sucht im Grunde keine Auseinandersetzung und Berührung mit dem heterogenen Kreis, sondern tastet sich gleichsam somnambul in eine Welt mit anderer Gesetzmäßigkeit hinein.

Aber dieser geheimnisvolle duale Parallelismus von natürlichen und übernatürlichen Zusammenhängen, zu dem Herders ehrfürchtige Religiosität immer wieder seine Zuflucht nimmt, kann doch auf die Dauer den Drang nach Vereinheitlichung des Weltbilds nicht beruhigen, das erst durch Einbeziehung des Transzendenten nach allen seinen Beziehungen zur Rundung zu kommen scheint. Allein die Aussicht, „die auf allen Gesetzen der Natur beruht", daß dem Menschengeschlecht eine Stufe überirdischer Organisation bevorsteht, „gibt uns den Schlüssel seiner wunderbaren Erscheinung, mithin die einzige Philosophie der Menschen-

---

[1]) (Georg Müller): Aus dem Herderschen Hause, ed. Baechtold S. 30.

geschichte“[1]). Indem dann die Geschichtsmetaphysik dieses Eschaton ins Diesseits rückt, das Gottesreich in einer uralt christlichen Ideenkontamination auf die Erde überträgt, und gleichzeitig die Transformation in ein Genus des „Über- und Außermenschen“ ablehnt, vielmehr die Unauslöschlichkeit des menschlichen Gattungscharakters betont[2]), orientiert sie die Geschichte auf einen utopischen Endzustand und durchkreuzt damit trotz aller Betonung der natürlichen Ursachen tatsächlich die naturgesetzliche Kausalität durch den Gedanken des Ziels der Entwicklung. Der Endzweck, der die Mittel gewissermaßen in der Art eines Magnetes anzieht und in eine Ordnung zwingt, widerspricht diametral dem Prinzip der Ursache, die (gewissermaßen von unten) einen Stoß ausübt unbekümmert um die Richtung, in der er wirkt. Ein Telos, auf das sich die Geschichte hinbewegt, kennt auch die Hegelsche Geschichtsanschauung. Aber dort ist es das immanente Ergebnis der Entwicklung, das in dieser von Anbeginn angelegt war und letztlich nur durch den Totalkomplex der Entwicklung selber zustande kommt. Bei Herder fehlt diese Anschauung, daß das Ziel implizite schon im Wesen der Kräfte liegt, auch nicht. Aber wo sein teleologischer Entwicklungstypus konsequent zum Ausdruck kommt, wird eben diese Immanenz verdrängt durch die Zerspaltung in widerstrebenden Stoff und transzendente Absicht. Es ist eine außerhalb stehende Substanz, die Ziele setzt und zu ihrer Erreichung nach einem festen Plan führt und leitet. Ein persönlicher Gott stellt die Aufgabe und steht hinter dem Geschehen mit seiner „gütigen Absicht“[3]). Diese Färbung der teleologischen Vorstellung ist durch Analogie aus einer theistischen Naturanschauung gewonnen[4]), die neben jener oben behandelten pantheistischen hergeht. Das Ziel ist Humanität und der Plan Gottes die Erziehung zu solcher Humanität. An vielen Stellen der Ideen ist zweifellos Humanität nichts

---

[1]) XIII, 195. [2]) XVII, 115 BH.

[3]) XIV, 207.

[4]) „Der Geist, der in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat . . . er, der auch im menschlichen Körper . . . alles so wunderbar und göttlich überdacht hat — wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben?“ (XIII, 7.)

als die immer reiner sich enthüllende Herrschaft der Vernunft, die zunehmende Verwirklichung der zu innerst göttlichen Menschennatur, die Geschichte also nach dem Ausdruck Kühnemanns immanente „Selbstentfaltung der Humanität". Aber nur zu oft ist sie der Zweck, zu dessen Erreichung göttliche Ratschlüsse und Eingriffe in Anspruch genommen werden. Diese „Erziehung" bei Herder ist freilich immer noch verschieden von der Lessingschen „Erziehung des Menschengeschlechts". Dem Vollender des Rationalismus ist das Hauptmoment der Erziehung, die Religion[1]), keine geschichtliche Institution, sondern ein Lehrsystem, das durch die zwei „Elementarbücher" der Bibel der zurückgebliebenen Menschheit Vernunft einzuflößen hat. Die Erziehung vollzieht sich als zweimalige göttliche Offenbarung, ohne Geschichte, ja trotz der Geschichte. Für Herder dagegen existiert sie gerade durch die Geschichte, ja sie ist die Geschichte selbst als weise Ordnung einer göttlichen Absicht.

Da stehen nun zwar die berühmten Sätze einer ganz diesseitigen Ursachenforschung: „Geschichte ist die Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte ... Wir werden uns also zuerst und vorzüglich hüten, den Taterscheinungen der Geschichte verborgene einzelne Absichten eines uns unbekannten Entwurfs der Dinge oder gar die magische Einwirkung unsichtbarer Dämonen anzudichten, deren Namen man bei Naturerscheinungen auch nur zu nennen sich nicht getraute"[2]). Aber an anderer Stelle wird dann klar, daß zum mindesten ein Unterschied zu machen ist zwischen „einzelnen" und „allgemeinen" Absichten. „Das Werk der Vorsehung geht nach allgemeinen großen Gesetzen in seinem ewigen Gang fort[3])." Der umfassende Grundplan der Erziehung besteht also unter allen Umständen. Aber er könnte sich ja der natürlichen Entwicklungsgesetze als Mittel bedienen. Dann blieben immer noch die aufklärerischen Erklärungsversuche zu verdammen, die nichts sind als ein Hineintragen dürftiger Zweckmäßigkeitsgesichtspunkte in das Schaffen Gottes und das Walten der Geschichte. Und Herder bekämpft auch wirkungsvoll diese Betrachtungsweise, einem historischen Faktum „einen einge-

[1]) „Mit deren historischen Wahrheit es so mißlich aussieht" (Erz. d. M. Geschl., § 77, Werke ed. Lachmann XII, 432).

[2]) XIV, 145f. [3]) XIV, 203.

schränkten, geheimen Plan der Vorsehung unterschieben" zu wollen und führt nicht bloß sehr anschauliche, sondern auch sehr mutige Beispiele dagegen ins Feld[1]). Nichts wäre törichter als die Auffassung, daß die Vorsehung bei der Blüte Roms die Absicht zugrunde gelegt habe, daß es „Redner und Dichter erzeugen möchte". Das wendet sich gegen den Zivilisationsstandpunkt der Schöngeister, die selbst die Vorsehung vor ihren klappernden Wagen spannen wollen. Ernster ist der Schlag gegen die christliche Geschichtsphilosophie, wenn Herder es geradezu als Borniertheit brandmarkt, zu glauben, daß das römische Reich in dem göttlichen Weltplan nur als Wegbereiterin für die Ausbreitung der christlichen Religion vorgesehen sei[2]); mit einer Ironie, die man dem milden frauenhaften Geist kaum zutrauen würde, bestreitet er, daß „auch nur ein Wegstein in Rom ursprünglich ihretwegen erhoben worden" sei. Diese Überwindung der theologischen neben der rationalistischen Zweckmäßigkeitsteleologie kann sich zu einer scheinbar völligen Abkehr vom metaphysischen Weltbild, zu einer Comteschen positiven Wissenschaftlichkeit zuspitzen, wenn Herder etwa fragt: „... Nach welcher Regel erhielt oder zerstörte das Schicksal in einzelnen Fällen die antiken Schriften und Kunstwerke[3])?" Nicht bloß die transzendente Lenkung, sondern sogar die Göttlichkeit der Vorgänge selbst ist an dieser Stelle offenbar aufgegeben worden. Aber wenn der leicht Bestimmbare hier im dritten Buch der Ideen zu solchen Steigerungen über sich selbst hinaus getrieben wurde durch die Kantsche Rezension, die sein Operieren mit einem deus ex machina so grimmig gegeißelt hatte[4]), so ist das Bleibende dieser Prinzipien doch höchstens die endgültige Beseitigung des Wunders. Im übrigen sind die Grenzen zwischen dem hier so weit abgewiesenen göttlichen Ziehen und Erziehen zu einem Ziel hin und der fortlaufenden, in jedem Sein sich enthüllenden Offenbarung Gottes in der Geschichte nach wie vor schwankend[5]).

[1]) XIV, 200ff.

[2]) Diese Auffassung ist nicht etwa bloß orthodoxe Geschichtsphilosophie, sie findet sich z. B. bei Lessing: „Erz. d. M.geschl.", § 54.

[3]) XIV, 147.

[4]) Vgl. Lamprecht, Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. III. F., Bd. 14, S. 189f.

[5]) H. Stephan, Herder in Bückeburg S. 197 weist darauf hin, daß Herder aus dem Empfinden dieses Widerspruchs heraus den

Eine metaphysische Umfassung hat ja Herder im Grunde auch dort nicht außer Acht gelassen, wo er von dem blinden Ungefähr der Vorgänge gefesselt ist. „Das Schicksal offenbart seine Absichten durch das, was geschieht und wie es geschieht[1])", nicht durch verstecktes Dirigieren; aber die Geschichte ist nie in dem Sinn planlos, daß sie „ein Kampfplatz . . . wilder Kräfte[2])" wäre, wie es in der oben zitierten Stelle aussehen kann. Denn in allem ist ein Vorbedacht, alles ist eine „Anstalt" Gottes, deren Sinn freilich erst die Ewigkeit ganz erklären wird[3]). Der „uns unbekannte Entwurf der Dinge", den er so verächtlich entbehren zu können glaubt, ist die Säule seines ganzen Denkgebäudes. Herder wäre ohne einen unerschütterlichen Vorsehungsglauben ebensowenig zum Geschichtsinterpreten geworden wie Ranke, der die über allem schwebende Ordnung der Dinge „nicht geradezu nachzuweisen, aber doch zu ahnen" sicher ist[4]). Auch für Herder ist Gott so gegenwärtig, daß „alles nur ein Gemälde seiner Hand, bis auf den kleinsten Zufall in die Zeitreihen hineingezeichnet" ist. Die mangelnde Überschaubarkeit in den einzelnen Teilen dieses Werks zeugt nur von der Größe seiner Anlage, und übrigens treten die „Spuren einer Weisheit, die entzückend sein müßte, wenn wir sie ganz übersähen"[5]), „bei Aneinanderreihung der Völker" überall zutage — ganz wie bei Rankes Identifizierung von göttlicher Ordnung und „Aufeinanderfolge der Zeiten". So kann die von Anfang an „in Einem Blick" vorbedachte Entwicklung bei Herder selbst jene Wirkungszusammenhänge der

---

näheren Ausbau des Erziehungsgedankens in der Bückeburger Zeit meidet. — In diesem Zwielicht von theistischer und pantheistischer Deutung steht auch das „Epos der Gottheit im Fortgang der Menschheit", das Herder als groß angelegtes Gedicht in 10 Gesängen projektiert (Disposition dazu XXIX, 747; zustande kamen nur Fragmente: XXIX, 556).

[1]) XIV, 147.

[2]) XIV, 207.

[3]) Dieser und die folgenden Belege stammen, soweit nichts anderes vermerkt, aus einer Bückeburger Predigt (XXXI, 285) über die „Geburt Jesu zur Römerzeit", welche das Wesen der Vorsehung bezeichnenderweise aus einem historischen Interpretationsproblem heraus entwickelt.

[4]) Vgl. den Brief an seinen Sohn bei A. Dove, Ausgew. Schr., 1898, S. 231 und Masur S. 62.

[5]) XXX, 398 (Plan zum Unterricht Zeschaus).

„oberen Haushaltung Gottes mit unserem Geschlecht“[1]) hervorbringen, die er im dritten Buch seines Hauptwerks so erbarmungslos verspottet. Wenn er freilich 1774 davon spricht, daß „der römische Eroberungsgeist dem Christentum überall Wege bahnen mußte“[2]), so reduziert das nicht die Geschichte Roms schlechthin auf eine verborgene Absicht (die ja dem Irrationalisten hier nirgends als ganz durchschaubar gilt), sondern er meint damit eine rätselhafte Verkettung der Ereignisse, die neben dem, was sie sind, während sie nur mit sich selbst beschäftigt sind, etwas vollbringen für einen schicksalhaften Zusammenhang.

Aber diese gesetzliche, vorbestimmte und vorgewußte Kräfteordnung konnte leicht in eine knechtische Zielstrebigkeit hinübergleiten, wenn „die anordnende Weisheit“ Gottes auf seine „Menschenliebe“ beschränkt wurde[3]), wenn die eschatologisch bestimmten Werte statt der universalen Möglichkeiten die Entwicklung beherrschten, und aus der immanenten Substanz Gott der transzendente Erzieher wurde. Dann gilt als das Bewirkende der jüdischen Geschichte der Zweck Gottes, die Blüte der hebräischen Poesie herbeizuführen[4]), und der große weltgeschichtliche Schicksalsweg zerfällt in einzelne, kurzfristige, kleinliche Vorsehungsakte, die alles zum Bessern wenden[5]). Auch den physikalischen Ursachen liegen dann wohl vorschnell erkannte teleologische Erziehungsgedanken zugrunde: „ . . . Welcher Verständige wird nicht vermuten, daß der Vater unseres Geschlechts der bestimmt hat, wie lange und wie weit Nationen wohnen sollen, diese Bestimmung als Lehrer unseres Geschlechts gemacht habe[6])?“ Nicht selten verletzt ein solcher Rückfall in theoretisch überwundene Anschauungsformen, der zur Unklarheit des Herderschen Geschichtsbildes mit am meisten beiträgt, da ein Versuch der Abgrenzung oder Auseinandersetzung mit den anderen Entwicklungsbegriffen kaum gemacht wird.

3. Der organische Entwicklungsbegriff

Zufall und zielstrebige Absicht stehen also unausgeglichen nebeneinander. Und doch hat Herder einen Entwicklungsbegriff gekannt, der über den Widerstreit beider hinausführt, ja ihn

[1]) XIII, 374. [2]) V, 520 Ph.
[3]) XXXI, 285. [4]) XI, 407f. EP.
[5]) XXIII, 109 A. [6]) XIII, 347.

aufhebt: die organische Entwicklung. Man wird nicht sagen können, daß sich Herder über den abstrakten Begriff des Organismus Rechenschaft gegeben habe. Logisch definiert hat ihn zuerst Kant an der berühmten Stelle der Kritik der Urteilskraft als ein solches „Produkt der Natur", in welchem die Teile „nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich" sind[1]). Zu einem Weltprinzip ist die Organismusidee durch Schelling erhoben worden. Ihre Anwendung auf den Staat endlich gilt als das Verdienst Hegels[2]). Die praktische Eroberung für das Reich der Geschichte aber ist unstreitig Herders Tat. Ganz unreflektiert, durch seine leidenschaftliche Hingabe an alles Dasein fühlt er, daß es in der Geschichte Gebilde kollektiver Art gibt, deren einzelne Glieder und Momente einander zugebildet sind nach Analogie eines Kristallisationsprozesses, und deren Entwicklung nach eigenen Lebensgesetzen verläuft. Diese organische Entwicklung ist ebensosehr statischer wie dynamischer Begriff. Die lebendige Einheit wird dem Konglomerat von Wirkungen und dem teleologischen System der bloßen Mittel, der Begriff des Wachstums wird dem Walten des Zufalls und der Absicht entgegengesetzt.

Aus zwei Formen eines biologischen Ablaufs bezieht Herder seine Vorstellung für die geschichtliche Bewegung: aus den Lebensaltern des Menschen und dem Leben der Pflanze. Alle die Begriffe, wie „Wurzel", „Blüte", „Verfall", „Gewächs", „Stufe", „Altern", „Sich-Überleben" sind ja bei Herder nicht abgegriffene rhetorische Vergleiche, sondern drücken das Wesen und den Grund der damit bezeichneten Vorgänge aus. Nicht mit Unrecht hat man die „analogische" Methode als den Mittelpunkt seines Denkens bezeichnet[3]). Den notwendigen Kreislauf aller Dinge in Aufstieg und Niedergang — ganz unabhängig von störenden Kräften, die von außen kämen — hat Herder schon in seinem Anfangswerk, den genialen Literaturfragmenten, als das Wesen der historischen Bewegung erkannt. „So wie der Mensch auf verschiedenen Stufen des Alters erscheint, so verändert die Zeit alles; das ganze Menschengeschlecht, ja die tote Welt selbst, jede Nation und jede Familie haben einerlei Gesetze der Veränderung: vom

[1]) Kr. d. Urteilskraft § 59, 65.

[2]) Vgl. Heller l. c. S. 91, wo auch gegenteilige Ansichten verzeichnet werden.

[3]) Z. B. E. Spranger l. c. S. 144.

Schlechten zum Guten, vom Guten zum Vortrefflichen, vom Vortrefflichern zum Schlechteren und zum Schlechten[1]): Dieses ist der Kreislauf aller Dinge. So ists mit jeder Kunst und Wissenschaft: sie keimt, trägt Knospen, blüht auf und verblüht[2])." An derselben Stelle hat er dann die Anwendung auf einem Spezialgebiet gemacht und die geniale Skizze „Von den Lebensaltern einer Sprache" geschrieben, wo dieses Altern und schließliche Vergreisen der Sprache als zunehmende Entsinnlichung und Logisierung dargestellt wird. In weiterem Ausmaß wird diese Vorstellung von dem organischen Ablauf der Kultur auf die Kunst angewandt in der Preisschrift „Über die Ursachen des gesunkenen Geschmacks". Kunst ist „eine Naturblume der Zeit[3])", die verdorren muß, wenn die inneren Voraussetzungen im Lebensgang der nationalen Gesamtkultur verfallen. Und nicht nur die Kurven bestimmter Geistesgebiete[4]), sondern die Bewegung der großen Kulturen überhaupt verläuft nach solchen Wachstumsprinzipien. Auch auf das staatliche Leben wird die Vorstellung übertragen (freilich nur für die in der Zeit verlaufende Seite des Staates, nicht für seinen gesellschaftlichen Aufbau): „Wenn irgendein Staatsgebäude sich selbst überlebte, wer wünschte ihm nicht einen ruhigen Hingang?"[5]). Wie Herder den Versuch macht, die Weltgeschichte im Ganzen nach biologischen Analogien zu deuten, wird noch zu zeigen sein.

Nach modernem Vorgang könnte es naheliegen, die Konsequenz der Parallelität historischer Erscheinungen aus solchen gesetzmäßigen Abläufen zu ziehen. Aber das lehnt Herder ab aus einem angeborenen Sinn für das Singuläre in der Geschichte: „Man hat den Geist der nordischen Ritterehre mit den heroischen Zeiten der Griechen verglichen — und freilich Punkte der Vergleichung gefunden — aber an sich bleibt er in der Reihe aller Jahrhunderte, dünkt mich, einzig! — nur sich selbst gleich[6])!"

Wenn wir zum statischen Begriff „Organismus" übergehen, so ist zunächst kennzeichnend, daß als die organische Einheit

---

[1]) Natürlich hier nicht moralisch gemeint!

[2]) I, 151f. FL.

[3]) V, 616 UgG.

[4]) Auch in diese Frage spielt die Unklarheit über die Träger der Kultur hinein.

[5]) XIV, 204. [6]) V, 523 Ph.

hier die nationale Kultur zurücktritt hinter der Einheit der Epoche. Man kann das, was Herder hier vorschwebt, nicht besser präzisieren, als mit den modernen Ausdrücken: Stil (im weitesten Sinn) oder Struktur. Er sieht, daß innerhalb der Äußerungen einer bestimmten Epoche eine gewisse innere Verwandschaft, eine Gleichartigkeit des Baues besteht, die nicht weiter rationalisierbar, nicht auf handgreifliche Ursachen zurückzuführen ist, sondern eben das geheimnisvolle Werk des Zeitgeistes ist, der als universale ante individuum allem Einzelnen den Stempel seines besonderen Wesens aufdrückt. Herder hat für diesen über die rohen Konstruktionen des 18. Jahrhunderts[1]) hinausführenden Gedanken einer organischen Harmonie gewissermaßen eine theoretische Grundlage gegeben an einer interessanten Stelle der Ideen, wo er eine neue Physiognomik[2]) fordert und entwirft[3]). Wie sich der Charakter des Gottes in einem jeden Glied einer antiken Statue notwendig ausdrückt und keine Schulter, kein Arm sich vertauschen ließe, so gibt es auch im Bau des Menschen als dem Ausdruck seines Wesens einen jeweils verschiedenen „Concentus", eine „Melodie lebendiger Kräfte", die zu sehen und „in ein Alphabet zu bringen" die Aufgabe dieser neuen Physiognomik wäre als der „Dolmetscherin des sichtbar gewordenen Genius". Dieselbe Methode wendet nun Herder auf die Geschichte an, in dem er von einer „Geistesphysiognomie"[4]) der Völker und Zeiten spricht. Es war der Irrationalismus der Straßburger Zeit, wie er in der Schrift von 1774 seinen geschichtsphilosophischen Niederschlag gefunden hat, der durch seine Einfühlungsfähigkeit in die Totalität eines geistigen Komplexes hier seine tiefsten Entdeckungen machte. Die strukturelle Einheit der Äußerungen einer Zeit, eines Volkes, einer bestimmten Kultur (alle drei Subjekte kommen wieder vor), die durch äußere An-

[1]) „ Tout est extrêmement lié" weiß auch Montesquie (Esprit des lois XIX c. 15; praktisch durchgeführt z. B. XIX c. 27). Aber abgesehen davon, daß er das Moment der Zeit völlig außer Betracht läßt, kennt er nur zwei starre Beziehungspunkte: die Begriffsbestimmungen der Verfassungstypen und das Dogma von der klimatischen Eigenart.

[2]) Für das philosophische Fundament dieser Tendenz der klassischen Zeit zur Physiognomik vgl. d. Kap. „Die Chiffernschrift der Natur" in Spranger „Humboldt" S. 163—182.

[3]) XIII, 279ff. [4]) XIX, 148.

passung und Nachahmung nicht entstanden sein kann, weil sie durch solche Methoden auch nicht künstlich herbeigeführt werden kann, wird auf ein seelisches Zentrum bezogen, auf eine „ganze Natur der Seele, die durch alles herrscht, die alle übrigen Neigungen und Seelenkräfte nach sich modelt, noch auch die gleichgültigsten Handlungen färbet“[1]). So bekommt etwa der verschrieene „gothische Geist“ des Mittelalters einen ganz neuen Sinn: aus dem Schmähwort wird ein Wesensbegriff, der freilich noch primitiv und im Dunkel bleibt, aber doch eine Atmosphäre bezeichnet, aus der das einzelne Mißfällige nicht mehr herausgerissen und zerpflückt werden kann[2]). Der Fall, daß die Nationalkultur der harmonische Akkord ist, nach dem die einzelne Lebensäußerung abgestimmt ist, liegt z. B. vor, wenn er dasselbe typische Gepräge in dem Geist der französischen Sprache und dem Geist der französischen Verfassungsentwicklung wirksam findet[3]). Häufiger ist die Beobachtung einer Stileinheit im Querschnitt. So macht er etwa die feine Bemerkung[4]), daß das Grundprinzip des Mittelalters das Korporative ist: das Klosterwesen und die Ritterorden sind aus demselben Geist geboren wie die Handwerkergilden oder die Universitäten, die ebenfalls „Zünfte“ sind; selbst in den Handel geht dieses Gesellschaftswesen über: die Hansa ist aus kaufmännischen Bruderschaften entstanden. Ein durch die Relativierung der Religion besonders interessanter Fall ist die Beobachtung Herders, „wie in jedem Jahrhundert das sogenannte Christentum völlig Gestalt oder Analogie der Verfassung hatte, mit oder in der es existierte; wie eben derselbe gotische Geist auch in das Innere und Äußere der Kirche eindrang“[5]). Selbst vor der kühnsten Konsequenz scheut Herder nicht zurück, in einer Weise die unmittelbar an Spengler erinnert, wenn er das Recht und die Möglichkeit der strukturellen Ergänzung schrankenlos proklamiert: Man könnte „aus wenig gegebenen Merkmalen die Summe der ganzen Konformation und des ganzen Habitus (d. h. Lebensweise) eines Volks, eines Stamms, eines Individuums leicht finden“[6]). Soweit hatte selbst Möser die stilistische Durchformung der Kulturäußerungen nicht zu proklamieren unternommen, wenn er auch Voltaires starre

---

[1]) V, 503 Ph. [2]) V, 522 Ph. [3]) IV, 425.
[4]) XIV, 423f. [5]) V, 522 Ph. [6]) XVIII, 250 BH.

Kultursymptomatik[1]) durchbrochen und die innere Verwandschaft von Staats- und Geistesleben bis herab zum Briefstil vor und neben Herder ausgesprochen hatte[2]). Die Gefährlichkeit dieses Standpunktes wird dann freilich deutlich an mancherlei Überspannungen. So dringt der Begriff der Harmonie als eines historischen Faktors sogar in die Beziehung zwischen Natur und Mensch ein und zerstört — in striktem Widerspruch zu anderen Äußerungen Herders — die natürliche Kausalität zugunsten einer ästhetischen Angleichung. Er kann etwa fragen[3]): „Als sie nun das große freie, schönere Land vor sich fanden, mußte sich nicht auch ihr Charakter mit der Zeit zu diesem Land bilden" — das heißt diesem Land „zubilden", wie er an anderer Stelle[4]) diesen Vorgang des organischen Anschießens der Kristalle bezeichnet. Problematisch und verwirrend wird dieses Prinzip der horizontalen Stileinheit aber erst dadurch, daß Herder je länger je mehr versucht, sie als kausalgenetischen Prozeß aufrechtzuerhalten[5]), und dadurch, daß der Magnet, der die Organisation der Kulturgebiete bestimmt, nicht mehr in einem gemeinsamen seelischen Bezirk gesucht wird, sondern willkürlich bald in Klima, bald in Verfassung, in Geschmack oder Religion[6]).

An diesem äußersten Ende stehen wir denkbar weit entfernt von dem „Zusammentreffen der Ungefähre". Aber Herder erkennt den Widerspruch durchaus nicht in seiner vollen Größe

---

[1]) Vgl. Fueter S. 354.

[2]) „Die Geschichte der Religion, der Rechtsgelehrsamkeit, der Philosophie, der Künste und schönen Wissenschaften ist auf sichere Weise von der Staatsgeschichte unzertrennlich. Der Stil aller Künste, ja selbst der Depeschen und Liebesbriefe eines Herzogs von Richelieu steht gegeneinander in einigem Verhältnis." Osnabr. Gesch. Einleitung.

[3]) XIII, 242. [4]) XIV, 464.

[5]) „Durch die Zusammenkunft vieler Ursachen ..." XIV, 464. Damit gleitet H. wieder auf den Standpunkt Montesquieus zurück, dem der grundlegende Unterschied von „effet" und „rapport" gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist (vgl. Esprit des lois XIX c. 27).

[6]) XXXII, 146. Diese „Erklärung" von Gesellschaftsorganisation, Sitte und Kunstformen aus der Religion ist wohl allerdings weniger organisch als positivistisch gemeint im Sinne Humes (in der Natur der Sache liegende „Bedürfnisse" machen bestimmte „Erfindungen" notwendig) — eine Betrachtungsweise, die Herder in dem frühen „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst" schon angewandt hatte (XXXII, 105).

und wendet ziemlich willkürlich entweder den einen oder den anderen Entwicklungsbegriff an: Z. B. kann er statt jener prästabilierten Harmonie gleichzeitiger Kulturprodukte, die aus tieferen gemeinsamen Gründen steigt, plötzlich gegenseitige Beeinflussung zur Erklärung ihrer Gemeinsamkeiten annehmen[1]). An die Stelle der Konformation ist wieder die Transformation getreten, und das Moment der Beeinflussung ist nicht eine Zutat, ein offenes et zu dem Geheimnis der Struktureinheit, sondern eine vertuschende, Methodik und Erkenntnis trübende Unterschiebung.

Bei dieser Unklarheit der Begriffsbildung kann es nicht wundernehmen, wenn er gar nicht selten in den Fehler der „Zirkelursache"[2]) verfällt. Er erklärt die Verfassung aus dem Charakter und begründet den Charakter durch die Umstände der Regierungsform[3]), er faßt Sprache und Schrift als Ausdruck und als Frucht der Volksseele und läßt sie ein andermal „unsäglich viel" zur Denkart beitragen[4]), er erkennt in der Literatur bald die Funktion der Verfassung[5]), bald die notwendige Äußerung einer bestimmten „Stufe"[6]), bald das Resultat des Stammescharakters — aber dann tritt sie plötzlich als causa efficiens nicht bloß der Ereignisse, sondern sogar des sonst so unveränderlich dargestellten Stammescharakters auf[7]).

Nicht ohne Erfolg jedoch hat Herder da und dort versucht, ein Zusammenwirken wenigstens zweier Entwicklungsmodi auf gewissen Gebieten zur Geltung zu bringen. Er geht dazu von demselben Punkt aus, von dem Kant für seine Erkenntnistheorie ausgegangen ist. Es gibt wohl etwas, wie Einfluß, Wirkung eines Fremden, eines Objekts, aber was aufgenommen und wie es aufgenommen wird, ist von dem Wesen des Aufnehmenden abhängig, alle Strahlen werden gebrochen von dem Glas, durch das sie einfallen. So vollzieht sich auch die Kette der Kultur nicht als ein einfaches Weitergeben, sondern als eine stete Wechselwirkung von Gelerntem und Eigenem. Die Berührung mit den

---

[1]) „Wie die Regierung Salomos war, war auch seine Dichtkunst, ein redender Beweis, wie Sitten auf Gedichte und Gedichte auf Sitten wirken" VIII, 353 D.

[2]) Fueter S. 410. Sehr gut darüber auch Rothacker 118.

[3]) XIII, 161. [4]) XIV, 13f. [5]) In R. [6]) In FL.

[7]) IX, 378 R.

Fremden wird der Anstoß (denn „der erste Sprung wird nicht erfunden, auch von den Griechen nicht“[1]), ja vielleicht wird die überlegene Kultur Vorbild, aber das Übernommene wird doch mit selbständiger Schöpferkraft umgeprägt. Diese beiden Seiten des Werdens unterscheidet Herder wohl auch mit seinen Lieblingsausdrücken „genetisch“[2]) und „organisch“. So ist etwa der ägyptische Einfluß auf die Institutionen und das religiöse Reformwerk des Moses nicht zu leugnen. Aber „der Geist seiner Religion war nicht ägyptisch“[3]). Auch wenn „alle Mittel der Kultur“ dieselben sind, so wird doch die Kultur nimmermehr dieselbe: „die Griechenwissenschaften, die die Römer an sich zogen, wurden römisch, Aristoteles ein Araber und Scholastiker“[2]). Dieser Satz könnte bei Spengler stehen[5]), so stark ist hier die innerste, einander unverständliche Fremdheit der Kulturen und die umformende Kraft der organischen Einheit betont. Diese Assimilation des Fremden kann auch in bloßer Auswahl bestehen, wie er an der Geschichte des Christentums im spätantiken Synkretismus ausführt[6]). — Es gibt auch andere, wenn man will, realistischere Auffassungen, wo Herder sich ausdrücklich gegen die wendet, „die da sagen, alles bilde sich von selbst“ und z. B. die Tätigkeit eines „echten Monarchen“ in Anspruch nimmt zur Erweckung und Fortbildung dessen, was in einer Nation schläft[7]). Hier ist die Kombination in der Weise gehandhabt, daß zu einer latenten Disposition ein Anlaß kommen muß, der die schöpferischen Kräfte erst auslöst, eine Vorstellung, der wir auch sonst bei Herder begegnen[8]). Aber auch den dritten Entwicklungsbegriff sucht er noch einzuschmelzen, indem er die Wirksamkeit

---

[1]) VIII, 473 W.

[2]) Dieser Begriff wird freilich auch in allgemeinem Sinn zur Bezeichnung des Werdens überhaupt im Gegensatz zum Absoluten, Starren, Normativen gebraucht.

[3]) XI, 451 EP. [4]) V, 564 Ph.

[5]) Auf die Berührungspunkte zwischen dem Untergangsbuch und den Ideen weisen die Bemerkungen Herm. Haerings (Preuß. Jahrb., Maiheft, 1923 S. 202ff.) hin. Die Frühwerke H.s (bes. I. und Ph.) sind dazu noch ergiebiger wie E. Roggatz, Diss. Greifswald 1921 zeigt.

[6]) „Und nun sank auch der Tropfen des Christentums in dieses Meer und zog an sich, was er mit sich organisieren zu können vermeinte“ XIV, 319.

[7]) IV, 473f. [8]) XIII, 410f.

der entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhänge in den Dienst des göttlichen Vervollkommnungswerks stellt. Die vollständigste Zusammenfassung des Herderschen Entwicklungsbegriffs, in der alle drei Seiten ihre Stelle finden, steht im 9. Buch der Ideen: „Die Erziehung des Menschengeschlechts wird in zwiefachem Sinn: genetisch durch die Mitteilung, organisch durch die Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten“[1]).

e) Periodenbildung

Daß die trotz der synthetischen Versuche nie ganz zum Einklang zu bringende Dyarchie von traditio und organisatio von größter Bedeutung für Herders historischen Sinn war, bezeugt die Einteilung der Geschichte. Denn seine Periodenbildung gewinnt Herder nicht aus einer Norm wie etwa Fichte mit seinen Weltaltern der prozentualen Sündhaftigkeit, sondern zunächst nach organischen Kriterien. Der Vorgang des Heranwachsens, Reifens und Alterns steht fest. Unsicher ist Herder nur darin, ob die Menschheit, große Kulturkomplexe oder die Nationalkulturen die Subjekte dieser Altersstufen sind. In der Bückeburger geschichtsphilosophischen Schrift, die auf etwas über 50 Seiten eine geniale Skizze der Weltepochen enthält[2]), die aus demselben Geist geboren ist wie Goethes tiefsinniger Aufsatz „Geistesepochen“[3]), ist zwar viel von „Menschheit“, vom „Knabenalter der Menschheit“ u. ä. die Rede, aber der Grundgedanke ist doch eine Zweiteilung der Weltgeschichte. Die Totalität der antiken Kulturen ist eine Lebenseinheit, die von der orientalischen Kindheit über das ägyptische Knabenalter und die griechische Jünglingszeit zum römischen Mannesalter sich bewegt. Und nun wird „die große abgelaufene Uhr“ wieder aufgezogen, „eine neue Welt“ steigt herauf, „ein neuer Mensch“ wird geboren. Auf diese neue Kultur, der das Christentum als „Sauerteig“ beigemischt ist, werden die Analogien der Lebensalter nicht mehr ausdrücklich angewandt, obwohl die Entwicklung parallel dem östlichen Ablauf von kindlicher „Patriarchie“ durch eine Zeit der „Gärung“ zur Vergreisung führt. Schon hier ringt sich die Idee der nationalen

---

[1]) XIII, 348. [2]) V, 480—537 Ph.
[3]) Goethes Werke, Jub.-Ausg., Bd. 37, S. 102f.

Kultur[1]) als weltgeschichtlicher Epoche über alle biologischen Konstruktionsversuche hinaus. Und in der Vorrede der Ideen verwahrt sich Herder gegen eine Verallgemeinerung seiner „wenigen allegorischen Worte" zu einer großen „Heerstraße", auf der man meine, die ganze Geschichte der Kultur ausmessen zu können[2]). Das wendet sich, wie Schaumkell richtig vermutet[3]), gegen Adelung, der dieses bequeme Schema in seiner Universalgeschichte ausgeschlachtet hatte. Den Ursprung für diesen Zweitakt der weltgeschichtlichen Entwicklung darf man nicht, wie es wohl naheliegt, in christlichen Wertmaßstäben Herders suchen. Die Erscheinung Christi ist ihm nicht der Angelpunkt der Weltgeschichte, von dem ein völlig neues Prinzip anhebt, das alle vorausgegangenen Perioden zu einem bloßen Vorspiel herabdrücken müßte. Das Christentum ist nicht einmal in dem Sinn epochemachend, daß es das charakteristisch Neue in der aufsteigenden Epoche, ihre Substanz und ihre Offenbarung wäre wie bei Hegel. Kern und Träger und Wesen der nachantiken Entwicklung ist vielmehr für Herder die „nördliche Welt", ein neues Blut, ein anderer Himmelsstrich, eine allen bisherigen Kulturvölkern fremde Lebensweise, kurz die unverbrauchten Kräfte[4]), die er im Eingang des vierten Teils der Ideen in einer großartigen Vision auch räumlich von der bisherigen Welt getrennt sieht, durch die riesige „Felsenwand", die die Natur mit den Gebirgsstöcken des Altai, Ural, Kaukasus, Hämos, der Karpathen, Alpen und Pyrenäen aufgetürmt hat, um den Süden vom Norden nach klimatischen Bedingungen, Rassetypus und Lebensweise zu scheiden. Die „nordische Geschichte" ist also darum eine Einheit, weil sie im klimatischen Gegensatz zur bisherigen südlichen Kultur steht — klimatisch in jenem allgemeinsten Sinn, der Blut und Temperament und Entwicklungsmöglichkeiten des Geistes mit umfaßt. Nicht eine Idee (wie das Christentum), nicht ein neuer Kulturgehalt (wie das „Faustische"), nicht eine andersartige kulturelle Daseinsform geben das Prinzip für die universalgeschichtliche Epoche ab, sondern der Träger

---

[1]) Wobei unter Nation die abendländische Völkergemeinschaft, das romanisch-germanische Europa Rankes, zu verstehen ist.

[2]) XIII, 4. [3]) Schaumkell l. c. S. 111.

[4]) Der „Ersatz menschlicher Kräfte" ist schon in Bückeburg die Formel für den Umschwung V, 514 Ph.

und der Schauplatz der Veränderungen. Das neue Subjekt bringt zwar eine bestimmte Prägung mit, aber bei genauerem Zusehen besteht sie vorwiegend in der beschränkten Aufnahmefähigkeit für die „feinere" Kultur des Südens. Die Selbständigkeit dieser nordischen Kultur, die eigentlich nur in der Beimischung größerer oder geringerer Reste „Vandalisch-Gothisch-Skytisch-Tatarischer Lebensweise"[1]) besteht, ist somit aufs äußerste in Frage gestellt, sie wird „ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen"[2]). Und das Christentum ist nur wesentlich als Übertragungsmechanismus, als „Ferment", als „ein neues Mittel der Bildung", das den Zusammenhang mit der Antike aufrecht erhält, nachdem die römische Zivilisation in den germanischen Wäldern stecken geblieben ist[3]). Nun erst löst sich der Komplex der Periodisierung. Von der stillschweigenden Gleichsetzung, von „echter Kultur und Humanität"[4]) mit der antiken Kultur geht Herder aus; der Fortgang der Kultur schlechthin ist universalhistorische Voraussetzung, so bleibt nur die Person und der Ort des Fortsetzers und Erben als Novum der nachantiken Geschichtsperiode.

Wenn Herder mit dieser Zurückstellung der ideellen Momente von Hegel weit entfernt ist, so nähert er sich ihm andererseits mit einem Periodisierungsschema, das den Rhythmus der Geschichte von Volk zu Volk verlaufen läßt, indem eine Hochblüte die andere ablöst[5]). Die einmalige Blüte, die eine Nationalkultur austrägt und mit der ihre Kraft erschöpft ist, verbraucht gewissermaßen den ganzen Lebenslauf eines Kulturvolkes, und nach ihr sind die Einschnitte in das Band des geschichtlichen Lebens zu machen.

In der Bückeburger Schrift wird der universalhistorische Gesichtspunkt verlassen, wie Herder auf die Gegenwart zu sprechen kommt. Die Geschichtsphilosophie mündet in eine leidenschaftliche, von Mösers Gedanken beeinflußte, bitter ironische Anklage gegen die Mechanisierung und die erschreckende Verkümmerung alles Seelischen, gegen den mangelnden Ernst und die mit so törichtem Jubel begrüßte Intellektualisierung — „da wir gar die Lesarten der Bibel aufzuzählen angefangen"[6]). Aber dieser Gegenwartpessimismus ist ethischer, nicht historisch-

[1]) XIV, 258. [2]) XIV, 289. [3]) V, 289; V, 517 Ph.
[4]) XIV, 258. [5]) II, 132. [6]) V, 553 Ph.

fatalistischer Art und weicht im dritten Abschnitt der Zukunftsideologie eines „Sokrates unserer Zeit", des kommenden „Sokrates der Menschheit", einer dadurch erzogenen „seligen Zeit"[1]). Mit ähnlichen kulturkritischen Gedanken, aber ausgesprochen im Hinblick auf die historische Periodenbildung hat Herder dagegen den Ausbau und die Anwendung des universalhistorischen Schemas mit überraschender Konsequenz schon in seinem eigenartigen „Reisejournal" unternommen. An vielen fein beobachteten Symptomen glaubt er auch ein Altern Europas zu erkennen. Die Enzyklopädien und abrégés der Franzosen sind „das erste Zeichen zu ihrem Verfall"[2]), weil sie das Nachlassen der originalen Schöpferkraft anzeigen; auch die religiöse Lage deutet auf eine Dekadenz, wie seinerzeit der römische Synkretismus[3]). Und zwar geht dann Herder — nicht bloß in dem vielleicht von Melancholie angekränkelten Selbstbekenntnis, sondern auch noch in den durchaus optimistischen Humanitätsbriefen[4]) — den Gedanken der organischen Entwicklung bis zu Ende: wenn Europa zu ergrauen anfängt, so ist sein Untergang auch unvermeidlich[5]). Wird dann das Chaos, „die Überschwemmung der Völker" kommen? Herder überlegt sich diese Möglichkeit[6]), aber dann ringt er sich auch noch von diesem Europadünkel der fortschrittstolzen Aufklärung los. Das Abtreten der romanisch-germanischen Völker bedeutet ja noch nicht Verfall und Tod des ganzen Menschengeschlechts. Ein neues Volk wird erwachen, und zwar sind das die Russen samt Ungarn und Polen. Sogar Einzelheiten wagt Herder zu prophezeien. Der Schwerpunkt der neuen Kultur wird in der Ukraine liegen[7]). Wenn auch die Keime des Neuen noch nicht recht aufzuzeigen sind und nicht zu sagen ist, welche Bestandteile des Alten es enthalten wird — das Schicksal Europas ist besiegelt. „Von Nordwest wird dieser Geist über Europa gehen, das im Schlaf liegt, und dasselbe dem Geist nach dienstbar

---

[1]) V, 568, 569, 573 Ph.
[2]) IV, 412 J. [3]) IV, 402 J.
[4]) XVIII, 290 BH.
[5]) IV, 411 J.
[6]) Offenbar schon früh, denn 1766 schließt er einen stichwortartigen Überblick über die abendländische Kulturgeschichte mit den Worten: „Bevorstehende Barbarei" XXXII, 30.
[7]) IV, 402 J. „Die Ukraine wird ein neues Griechenland werden."

machen[1])." Beim Lesen dieser Stellen greifen wir uns zweifelnd an den Kopf, ob wirklich der Prediger der fortschreitenden Humanität diese Sätze geschrieben hat, die eine geradezu Spenglersche Mischung von historischem Fatalismus und Prophetentum enthalten. Für uns ist ja nicht von Interesse, ob diese Anschauungen „richtig" sind — sie sind nur angeführt, um zu illustrieren, bis zu welchen Folgerungen der auf die Periodenbildung angewandte organische Entwicklungsbegriff bei Herder tatsächlich geschritten ist[2]). Hier lebt ein ganz unmittelbares Verhältnis zur Geschichte, das durch einen Abgrund vom Rationalismus getrennt ist[3]). Im grellen Morgenlicht einer zukunftssicheren Zeit gedeiht diese Blume nicht. Erst wenn die abendliche Luft der Resignation oder des Pessimismus um die Stirnen weht, geht der mächtige, grausig schöne Geist der Geschichte um.

3. DIE HISTORISCHEN FAKTOREN

Aus den vielseitigen Entwicklungsbegriffen entspringt Herder ein weiter Blick für die Mannigfaltigkeit der historischen Faktoren oder, wie er sie nennt, der „Triebfedern" der Geschichte. Bald wird ein neuer Geschichtsgrund mehr aus der organischen, bald mehr aus der kausalmechanischen Betrachtungsweise gewonnen. Den aus der Teleologie stammenden Faktor der Vorsehung können wir hier aus dem Spiel lassen, da für die historische Praxis Herder sogar in den theologischen Briefen fordert, daß man eine mensch-

---

[1]) IV, 402 J. Eben dieser Gedanke vom Sieg eines neuen Geistes ist das eigentlich Originale in H.'s Anschauung. Die Vorstellung einer Übertragung des europäisch-antiken Kulturerbes auf Rußland war eher geläufig. Peter d. Gr. selbst war hier maßgebend (und auch für Herder der Anstoß) mit seiner Lehre vom Kreislauf der Kultur, die über Rußland nach Griechenland zurückkehrt.

[2]) Auch in den Ideen finden sich pessimistische Zukunftsbetrachtungen, aber mehr bloß stimmungsmäßig, als Ausklang einer Ruinensentimentalität. So bei jener bezeichnenden, Winckelmanns klassischer Griechenliebe so fern stehenden Betrachtung der Trümmer der griechischen Kultur mit den Augen empfindsamer Reisender: „Werden, da diese schönsten Idole der menschlichen Einbildungskraft gefallen sind, auch die minder-schönen wie sie fallen? Und wem werden sie Platz machen, andern Idolen?" XIV, 142.

[3]) Das Schlimmste, was sich Montetquieu für die Zukunft Europas ausdenken kann, ist das Aufkommen einer Despotie (Esprit des lois VIII c. 8) — kein Gedanke an ein inneres Absterben.

liche Geschichte „menschlich nach ihrem natürlichen Zusammenhang" betrachte[1]). Von dem Gesichtspunkt der Allbedingtheit kommt er zu dem zusammenfassenden Resultat, „daß allenthalben auf unserer Erde wird, was auf ihr werden kann, teils nach Lage und Bedürfnis des Orts, teils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, teils nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker"[2]). Das sind die fast auf jeder Seite der Ideen gestreiften (wenn auch bei weitem nicht immer ausgeführten) Faktoren in einer seltenen Vollständigkeit der Aufzählung, wenn man auf jedes Wort Nachdruck legt. Nur ist auch hier wieder bezeichnend, daß in den Zusammenfassungen nie das Individuum erwähnt wird, das doch auch für Herder als bedeutsam existiert. Wir können uns darum in einer kurzen Übersicht über die Faktoren nicht ganz an die im angeführten Generalsatz enthaltene Disposition binden.

Wenn es die Absicht dieser Studie ist, Herder in seiner eigenartigen Zwischenstellung zwischen Aufklärung und Romantik zu erfassen, so wird der Abschnitt über die Komponenten der geschichtlichen Welt damit zu beginnen haben, daß diese ganze Denkweise der Zerlegung in Faktoren, welche Komponenten auch immer in Herders Blickrichtung liegen mögen, als Prinzip rationalistisch ist. Dem Pragmatismus des 18. Jahrhunderts ist der naive Glauben eigen, mit einer kleinen fixen Anzahl von Ursachen die unendliche Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen nicht bloß in Zusammenhang bringen, sondern erklären zu können. Diese causae sind durchaus rechnerische Faktoren, algebraische Zahlen von allgemeinem Wert, unter denen zwar auch die Unbekannte x vorkommen mag (etwa der Volksgeist), aber als Zahl, mit der man rechnen, mit der man experimentieren kann. Das Starre, Unkritische[3]) dieser Kausalgrößen erkennt man besonders an ihrer eigenartigen systematischen Sammlung und Ausgestaltung, nach deren Weite oder Dürftigkeit sich der historiographische Rang eines Geschichtswerkes bestimmte. Herder selbst stellt einmal den reichhaltigen Faktorenschematismus

[1]) X, 337. [2]) XIV, 83.

[3]) Erst die Romantik nimmt die Bedenken ernst, die angesichts des unendlichen Rezesses der Ursachenkette aufsteigen müssen; vgl. A. W. Schlegel: Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, Ed. Minor: Deutsche Lit.-Denkm. des 18. und 19. Jahrhunderts, Bd. 17/19, I, 12.

einer hervorragenden Aufklärungshistorie heraus aus der 1765 anonym bei I. E. Meyer in Breslau erschienenen „Geschichte des menschlichen Verstandes". Neben den „natürlichen Ursprüngen" (Genie, Körper, Klima, Alter, natürliche Bedürfnisse) treten da „die sittlichen Ursachen" (Staat, Sprache, Erziehung, gesellschaftliche Bedürfnisse) und als dritte Gruppe „die vermischten Ursachen" (Vorsehung, Religion und Aberglauben, Zufall) als Faktoren des geschichtlichen Daseins auf[1]). So geeignet diese Skala sein mochte, um als Koordinatennetz zum Ordnungschaffen über das historische Gewirre gelegt zu werden, so leblos wurde es, wenn man glaubte, Geschichte auf rationelle Begründung abstimmen zu können, indem man eine der vorrätigen Ursachen einsetzte, wie sie gerade dem denkenden Individuum zu einem bestimmten geschichtlichen Vorgang zu passen schien[2]). Es ist einer der hervorstechendsten Unterschiede zwischen der ersten und zweiten Geschichtsphilosophie Herders, daß er später wieder in eine starre Ableitungssucht zurückfällt, wo ihn früher „zu viel und zu ungleichartige Kräfte"[3]) in elastischer Bewegung gehalten haben.

a) Klima[4])

Klima ist für Herder nicht bloß eine meteorologische Erscheinung, sondern der Inbegriff aller physikalischen Bedingungen (oft die daraus resultierende Lebensweise eingeschlossen)[5]). Gelegentlich übertreibt er die historische Ausschlagskraft dieses Faktors ins Groteske[6]). Man hat diese Einsichten in die Bedeutung des natürlichen Milieus besonders von positivistischer

[1]) I, 88.

[2]) Über die Verwechslung von logischem und historischem Erklärungsgrund vgl. I. Kaerst, H.Z. 106, S. 478. Aber erst die oben dargestellte schematische Zuteilung zu einem feststehenden Ursachenvorrat bringt die bezeichnende Methode der Aufklärungsgeschichte zustande.

[3]) V, 588 Ph.

[4]) Ich kann mich hier kurz fassen, da die Materie sehr anschaulich bei Schaumkell S. 141ff. dargelegt ist.

[5]) XIII, 272 und 269.

[6]) Z. B. „Geschichte ist nichts als eine in Bewegung gesetzte Geographie der Zeiten und Völker" XXX, 102; wie eine solche Geschichte aussehen würde, kann man aus der naiven „Erklärung" der Urgeschichte Europas ersehen, die Herder XIV, 286 gibt.

Seite Herder sehr hoch angeschlagen und sie für das wissenschaftlich fruchtbarste Element seiner Geschichtsanschauung erklärt[1]). Das ist zum mindesten eine große Einseitigkeit, wenn es nicht überhaupt ein Fehler ist, denn gerade hier ist Herder am wenigsten Neuerer. Die Unterordnung der geschichtlichen Tatsachen unter den gesetzlichen Zusammenhang der Außenwelt ist ein Bestandteil des „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus", dessen Tradition von Hobbes bis Comte reicht[2]). Herder selbst ist sie aus Montesquieu zugekommen und es ist bei ihm ebenso wie bei vielen seiner Vorgänger und Nachfolger oft nichts als ein materialistisches asylum ignorantiae. Sowohl in der Straßburger Zeit wie in der ersten Etappe der Ideen sieht aber Herder gelegentlich ganz scharfsichtig, daß Klima niemals ein schöpferisches Moment, sondern nur ein Medium sein kann. „Das beste Medium ist nur immer noch gerade das, was die Produktion am wenigsten hindert. Hiermit ist aber noch nichts in der Produktion selbst erklärt"[3]). Der junge Geschichtstheoretiker ist sich auch klar darüber, daß auf dem Feld der „Physik der Geschichte" keine neuen Ausgrabungen zu machen sind, daß das Theorem vom Einfluß des Klimas, von der landschaftlichen Besonderung der Völker wissenschaftliches Gemeingut der Zeit ist, ja daß darüber „der philosophische Geist unseres Jahrhunderts nur vielleicht schon zu viel gedichtet und gebrütet hat", da es doch „in der ganzen Anwendung dieser Geographie der Menschheit ewige Ungewißheit und Verwirrung geben wird, weil immer nebenan zu viel und zu ungleichartige Kräfte wirken"[4]). So ist Herder eher seiner Warnung wegen, als um seiner eigenen Betätigung in dieser Sphäre willen zu rühmen. Allerdings, um klar zu urteilen, muß man vor allem die anthropogeographischen und die geopolitischen Einflüsse unterscheiden, deren Wirksamkeit Herder erörtert. In der ersten Kategorie, wenn das Wesen eines Volkes auf die natürliche Umgebung zurückgeführt wird, ist Herder nichts weniger als originell. Und dazuhin von einer oft ärgerlichen Unschärfe des

---

[1]) So noch Posadzy, der aus der Lamprecht-Breysigschen Schule stammt: „... nicht nur anregend, sondern bahnbrechend für die Folgezeit" (l. c. S. 65).

[2]) Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. XIII, 359. (Ges. Schr. II, 387.)

[3]) IV, 205. [4]) V, 587f. Erste Ausarbeitung von Ph.

Denkens. Sein anregungssüchtiger Geist kann sich hier kaum genug tun in gefühlsmäßigen Verknüpfungen. Die Methode ist vielfach die, daß aus gewissen ästhetischen Merkmalen der Landschaft und der zu erklärenden Eigenart ein tertium comparationis gewonnen und dieser Vergleich dann als Kausalitätsverhältnis ausgegeben wird[1]). Und doch verbergen sich dahinter Auffassungskategorien, die bis in die jüngste Gegenwart von weittragender Bedeutung sind. Wenn man die mechanistische Ausdrucksweise der Aufklärung wegräumt, dann bleibt eine irrationale Bezüglichkeit von Landschaft und Geschichte, die Herder irgendwie als organische Lebenseinheit vorstellt[2]). Außerdem hat Herder von solchen klimatologischen Schemata aus eine eigenartige Methode der antithetischen Geschichtsinterpretation ausgebildet, die eine deutliche Vorstufe zu der romantischen Antithese von Antik und Modern darstellt. Der große Nenner nämlich, auf den alle klimatische Differenzierung bei Herder gebracht werden kann, ist der Gegensatz von Südlich und Nördlich, der gleichbedeutend ist mit der Alternative von wärmerem und rauherem Klima, von mildem, friedlichem und kriegerisch ungezähmtem Charakter, von Kultur und Barbarei, von Sinnlichkeit und Abstraktion, von Genuß und Arbeit, von Gefühl und Verstand, oder wie die Paare immer heißen mögen[3]). So wird der klimatische Gegensatz zu einer Wesenspolarität, innerhalb deren sich die Weltgeschichte im großen und im kleinen bewegt. Wir haben gesehen, wie das universalhistorische Schema Herders seinen Einteilungsgrund aus

---

[1]) Z. B. Die hebräische Sprache „atmet ganz das asiatische Klima. Ihre Ideen sind voll starker Kontraste, voll Licht und Dunkel, voll Ruhe und Arbeit. Dies ist der Charakter des morgenländischen Himmels". XII, 28 EP. Ein besonders krasses Beispiel XIII, 218, wo der „Despotismus und die Rohigkeit" der chinesischen Regierungsform, Philosophie und Kunst als „eine Folge übelgeordneter Organe", nämlich der rohen (ihrerseits natürlich „klimatisierten") Gesichtsbildung erklärt wird. [2]) Vgl. oben S. 62.

[3]) Vgl. XIV, 258, 289, 389; XXXII, 531; XVII, 78 BH. Am interessantesten vielleicht in der sehr frühen Odenabhandlung (1764), wo die „nordliche Empfindung" als das Gemeinsame aller „Neueren" dem „Antipoden" der orientalischen Dichtung gegenübergestellt ist, während „das Römische" diesseits und „die Griechen" jenseits eine gewisse Mittelstellung einnehmen. Die klimatische Fundierung dieses polaren Geistes: „... sie sind doch alle Nordliche, entweder ihrem Stamm oder ihren Racen nach". XXXII, 66.

dieser Antithese schöpft, die zum Unterschied von der modernen Trennung in Morgenland und Abendland (einschließlich der Antike) durch ihre Nordsüdorientierung Antike und Orient aufs engste verknüpft. Eine gewisse Oberflächlichkeit der weit mehr formalen als materialen Antithese (letztlich nur „fein" und „roh") kann man aber nicht leugnen, wenn man sich etwa der gleichzeitigen Goetheschen Gegenüberstellung von Antike und Moderne als schöne Begrenztheit und Unendlichkeitsstreben erinnert[1]), die viel unmittelbarer zu den Schlegelschen Begriffen des Klassischen und Romantischen hinüberleitet. Auch hier steht Herder noch näher bei Montesquieu und dessen Idee von den „Breitegraden" der nach Norden hin abnehmenden Feinheit der Empfindung (sensibilité). Nur kehrt er die Wertung um und verherrlicht die Einbildungskraft und den Geschmack des Südens, wo die Vorliebe des Franzosen für den Norden dessen Mut, Jugendlichkeit und Aufrichtigkeit gegen die „timidité" „paresse" und die „vices" der wärmeren Länder ausgespielt hat[2]). Bei dem Herold der Goethezeit ist das Ästhetische zum entscheidenden welthistorischen Wertmaßstab geworden.

Ungleich naturalistischer sind Herders Ausführungen über die Einwirkung der geographischen Verhältnisse auf den Verlauf der Geschichte der Völker, indem aus dem „Bedürnis des Orts" ganz bestimmte Handlungsimpulse entspringen, und ihre Ausführung in eine natürlich vorgeschriebene Bahn gelenkt wird. So hat Herder z. B. die Bedeutung der Flußläufe als Verkehrswege, der Gliederung eines Landes, der Insellage, der Küstengliederung sehr klug abgewogen. Auf diesem Randgebiet der politischen Geschichte kann sich sein feiner historischer Instinkt betätigen, ohne durch einen Abscheu vor dem Waffenklirren der Staatengeschichte gehemmt zu sein. Er hat hier historische Einsichten wirklich gefördert und auch einen wissenschaftlichen Nachfolger gefunden in der Person Karl Ritters[3]), während die Idee der klimatischen Bezogenheit in Hegel fortgesetzt wurde[4]).

---

[1]) Goethes Werke (Bibliogr. Institut) 22, S. 283, mit der so bezeichnenden Einschränkung des Unendlichkeitsstrebens.

[2]) Vgl. Esprit des lois XIV c. 2 und XXI c. 3.

[3]) Vgl. Bruntsch S. 85f.

[4]) Vgl. Philosophie der Weltgeschichte, Besondere Einleitung II. Eine der unmittelbarsten Einwirkung Herders auf Hegel, dessen Be-

b) Innere Lebenskräfte (Volksgeist)[1])

„Das Klima zwinget nicht, sondern es neiget[2])" hatte Herder den Wirkungskreis des natürlichen Milieus eingeschränkt. Es schafft bald die „Disposition", bald aber auch die besondere Abwandlung, die Modifikation[3]) für eine andere Größe: die eingeborenen organischen Lebenskräfte. Das sind die nicht mehr weiter reduzierbaren letzten Ursachen, Entelechien oder Monaden der geschichtlichen Welt. Herder berührt sich hier mit einer Ideenlehre, die schon zu Hegel hinüberweist, wenn er sagt, daß alles Geschaffene „nichts als eine wirklich gewordene Idee der schaffenden Natur sei[4]). Daß die Entelechien unter dem Begriff „Kraft" und „Geist" erscheinen, ist Wirkung des antiken Gedankens von formgebenden psychischen Schöpferkräften, der Herder von Shaftesbury zukam[5]). Ein zweiter Strom kommt von Grundbegriffen der Voltaireschen Geschichtsschreibung: da die geschichtliche Einheit ganz überwiegend das Volk ist (nicht etwa Kulturen), so manifestieren sich die organischen Kräfte vor allem als Volksgeist[6]). Wie Ranke[7]) sieht Herder darin das Geheimnis der Weltgeschichte: „Wunderbare, seltsame Sache überhaupt ist's um das, was genetischer Geist und Charakter eines Volks heißt. Er ist unerklärlich und unauslöschlich: so alt wie die Nation, so alt, wie das Land, das sie bewohnt[8])." Es wird allerdings nicht recht klar, ob die Völkerorganismen, ähnlich

---

kanntwerden mit Herder für das Tübinger Stift bezeugt ist (Rosenzweig I, 19).

[1]) Zum Folgenden vergleiche besonders Posadzy S. 43ff.; ziemlich allgemein und wenig scharf Goldfriedrich S. 58ff.

[2]) XIII, 273. [3]) XIII, 284. [4]) XIII, 274.

[5]) Vgl. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben 1916, besonders S. 202ff., 275ff. Der Einfluß dieses Platonikers der Aufklärung, den Herder selbst durch die Bezeichnung „Virtuose der Humanität" in seine nächste geistige Verwandtschaft rückt, ist wohl bedeutend, wenn man auch gerade bei ihm sich hüten muß, Übereinstimmungen für Abhängigkeit in Anspruch zu nehmen.

[6]) Dieses Wort kommt bei Herder noch nicht vor, sondern ist bis jetzt am frühesten bezeugt in einer theologischen Jugendschrift Hegels von 1793 (Kantorowicz, H.Z. 108, S. 300). Herder gebraucht dafür noch dem französischen Ursprung näher stehende Ausdrücke: Genie oder Genius des Volks, Geist eines Volks und besonders Nationalgeist (in den Jugendschriften auch „Nationalgenie", z. B. I, 141).

[7]) Ranke, Werke, Bd. 24, S. 39. [8]) XIV, 38.

wie bei Schelling dann, geradezu als Verwirklichungen von metaphysischen Ideen gedacht sind; überwiegend ist der Volksgeist eben eine sozialpsychologische Erscheinung, d. h. ein gemeinsamer geistiger Grundzug in einer homogenen Gesellschaftsgruppe, der allerdings aus unauflösbaren Tiefen stammt. Daß sich Herder hier keines Problems bewußt wird, beweist eine merkwürdige Stelle, wo das Überpersönliche, das in dem Wirken der jüdischen Propheten sich ausspricht, als göttlicher Geist dargestellt ist und dann die Erklärung dazu abgegeben wird: „wem der mißgedeutete Name „Geist Jehovas" anstößig wäre, dürfte sich statt seiner nur das modische Wort „Allgemeingeist" (public spirit) denken"[1]). Ein Unterschied zwischen metaphysischer Grundkraft und der empirischen volonté générale wird hier vollständig verwischt. In Wahrheit war der Herdersche Begriff weder das eine noch das andere, sondern soviel wie angeborenes und eingeborenes Wesen. So kann Nationalgeist gleichbedeutend mit Stammes- oder Volkscharakter gebraucht werden als der Inbegriff der Eigenschaften, die ein Volk vom andern unterscheiden. Die Art der Fortpflanzung des Volksgeistes deutet Herder an, wenn er ihn als „angeborene Ideen" bezeichnet, die sich vererben „so wie sich sechs Finger . . . oder gewisse Wahnsinnsformen weitervererben können"[2]). Aber seine Herkunft aus überempirischer Sphäre kann der Begriff nicht verleugnen: er hat etwas Starres, Abstraktes. Von Voltaire her ist ein Hauptmerkmal die Unveränderlichkeit, die noch bei Hegel und der historischen Rechtsschule als Dogma festgehalten ist. Auch Herder spricht vielfach aus, daß der Nationalcharakter „unverrückt" und „auf ewige Zeiten" sei[3]), daß in den Franzosen noch derselbe Geist wirksam sei wie in den Galliern[4]). Dem widersprechen dann Äußerungen über einen erst „sich erzeugenden" Volksgeist[5]), der durch Völkervermischung und Wanderungen modifiziert, ja sogar erst gebildet wird. Der Charakter kann „verstümmelt" und dann kaum je wieder „zurecht gebracht" werden, er braucht eine ungestörte Bahn zur Entwicklung[6]), und es steht ihm das Schicksal der „allmähligen Auslöschung" durch kosmopolitische Uniformierung bevor[7]). Er hat also eine Geschichte, aber diese

[1]) XII, 115 EP. [2]) XIII, 308. [3]) XVIII, 383 BH.
[4]) IX, 311 R. [5]) XIV, 83. [6]) XVIII, 222 BH.
[7]) XIV, 288. Vgl. auch IX, 529 über den deutschen Nationalgeist.

Geschichte ist eine wachsende Privation. Durch seine fixe Starre droht der Begriff unbrauchbar zu werden zur Analyse fortgeschrittener Entwicklungen, und der damit zusammenhängende Mangel einer Rückwirkung von Ereignissen und Erfahrungen auf den Nationalcharakter[1]) bringt die Idee in gefährliche Nähe zu einer folkloristischen Romantik oder führt wenigstens zu bloß ethnologischer Verwertbarkeit[2]). Doch finden sich wieder Ansätze zu einer größeren Elastizität, zu einer Rückführung in das Historische. An Ranke[3]) ganz nah heran reicht es, wenn der Ehrbegriff in den Mittelpunkt des Volksgeistes gestellt wird: der „idiotistische" Zug der deutschen Geschichte — daß nämlich Recht und Verfassung im Vordergrund stehen — wird auf die spezifisch deutsche Idee der Ehre zurückgeführt und diese mit dem Geist der anderen Völker kontrastiert[4]): „Wenn wir sie auch jedesmal Ehre nennen wollen — Himmel, wie sehr ist nicht die griechische Ehre und die römische Ehre und die britische Ehre und die französische Gloire und der Deutschen Rang verschieden." Aber bei dieser Auflockerung entsteht leicht die übrigens auch bei Ranke noch spürbare Unsicherheit, daß die unbewußte Idee, „der eingepflanzte Geist"[5]), nicht unterschieden wird von der bewußten Zielsetzung, das innere Leitmotiv nicht von dem vorgesetzten Ideal.

c) Die irrationelle Zeit

Dieser Faktor wird gewöhnlich übersehen oder einfach identifiziert mit der Wirkung der in einem bestimmten Zeitpunkt zusammentreffenden Umstände. Aber Herder läßt keinen Zweifel, daß für ihn der Zeitgeist[6]) als irrationeller Faktor nicht

---

[1]) Diesen Mangel hebt besonders A. v. Harlem III S. 3f. hervor.

[2]) Vgl. z. B. XIV, 288.

[3]) Englische Geschichte, Sämtliche Werke 17, 86.

[4]) III, 468 Rg.

[5]) Auch bei Ranke z. B. Deutsche Geschichte, Sämtliche Werke I, S. 4.

[6]) Auch dieses Wort stammt aus dem Französischen, wie die häufige Ausdrucksweise „Geist des Jahrhunderts" als ungenaue Wiedergabe von esprit du siècle bezeugt. Aber auch das ganz eingedeutschte Wort „Zeitgeist" bildet Herder schon und sehr wahrscheinlich als Erster. Suphan (Anm. Bd. XVIII, 609) findet fälschlich das Wort zuerst gebraucht in der Vorfassung der Humanitätsbriefe von 1792 (XVIII, 307 h. B.). Das Grimmsche Wörterbuch notiert

weniger in Betracht kommt als die organische Kraft. Er ist eben nicht bloß „Strukturprinzip", wie Lempicki behauptet[1]), und wie wir es oben als organischen Querschnitt dargestellt haben, sondern auch „Erklärungsprinzip". Einerseits wird er eingestellt in die historische Rechnung als „Stufe des Weltalters", d. h. als nicht zu umgehende Etappe des Wachstums, die nur einen Patriarchen oder nur einen „Wettläufer", aber nicht beides zugleich „bilden" kann[2]). Heute eine Ilias zu erfinden und zu singen ist unmöglich, denn „die griechische Jugendzeit ist vorüber"[3]). Andererseits, wenn von einer Wachstumsanalogie abgesehen wird, erscheint die Zeit als „ein gewaltiger Dämon", als der fruchtbare Moment, der dieses und nichts anderes gebiert.

In beiden Fällen ist die Zeit Subjekt, causa efficiens substantieller Art. Herder bildet damit ein Organ aus für das stupend Einmalige des in der Zeit eintretenden Faktums. Daß der zum Wesen des Dings gehörende Moment doppeldeutig aufgefaßt wird, universalgeschichtlich als Wachstumsstation und metaphysisch als Prästabilierung, kann nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, daß Herder einen Unterschied zwischen Universalgeschichte und Geschichtsphilosophie nirgends macht. Um für die zeitliche Notwendigkeit, unter der die historische Welt steht, einen Ausdruck zu finden, bot sich die Weise der Personifikation und Metaphysizierung von Kräften und Gesetzen als geeignetste an. In der Hierarchie der Geister[4]) ist um so leichter ein neuer Dämon einzuschalten, als ihre innere Organisation kaum nach Rangverhältnissen gegliedert ist. So kann neben dem „Weltgeist", der „über der Epoche brütet"[5]), neben dem „Genius der Menschennaturgeschichte" der „in jedem Volk lebt"[6]), neben dem „Genius der Kultur", „der Literatur und Kunst", die ein Land „verlassen" und ein anderes „sich ausersehen" und „besuchen"[7]), auch ein Zeitgeist stehen, der Kulturtypen und Geistesformen „bildet"[8]). Überall ist die Art der Wirksamkeit ein Handeln des Geistes,

den ersten Beleg in „Von deutscher Art und Kunst". Auch die Bückeburger Geschichtsphilosophie (1774) hat das Wort verwendet (V, 575 Ph.)

[1]) l. c. S. 388. [2]) V, 506 Ph. [3]) XIV, 237.

[4]) Man darf diesen Plural zu bilden wagen, weil Herders Begriffe „Zeitgeist, Volksgeist" usw. nicht bloß die Summe der Denkart bezeichnen, sondern daneben auch personellen Sinn tragen.

[5]) XVII, 81 BH. [6]) XVIII, 249 BH.

[7]) XXX, 398,II, 132. [8]) V, 506 (vgl. auch 526) Ph.

der für sich selbst transzendent bleibt, der aber die Lebendigkeit der Erscheinung als ihr psychisches Agens bedingt[1]). Das moderne Denken muß sich an diese Dämonologie erst gewöhnen, um die eigenartige Mittelstellung zu sehen, die Herder damit einnimmt zwischen einer bloß stilistischen Bildlichkeit und einer Hegelschen Metaphysik des Geistes, die nicht eine ideenhafte Geschichte, sondern die Geschichte der Ideen selbst zu erkennen unternimmt.

In einem populären Aufsatz für Schillers Zeitschrift hat Herder später für dieses Zeitfaktum den Begriff der „Hora" geprägt in dem Sinn, daß „jede Begebenheit ... ihre Momente des Daseins" hat[2]). Alles hat geblüht „zu seiner Zeit" und wird wieder blühen, „wenn seine Zeit kommt"[3]). Aber es scheint, als ob Herder selbst Angst bekommen habe vor dem Abgrund von Geheimnis, den er hier auftut. Denn er war ja je länger je weniger ein mystischer, sondern ein sehr heller (wenn auch nicht klarer) Geist. Darum vermischt er den irrationalen Moment (*καιρός*) als Ausfluß eines wirkenden Zeitgeistes mit dem rationalen Begriff des Zeitgeistes als der zufälligen Summe des gegenwärtigen Denkens. Im 14. bis 16. Humanitätsbrief spricht er zusammenhängend darüber[4]). Oft kann es hier scheinen, als ob er den Begriff auflösen wollte in den Geist der „Länder", der „Situationen", der sozialen „Klassen", ja der Gruppen mit eigenen „Bedürfnissen, Neigungen und Einsichten". Aber dann sieht er doch wieder „eine unsichtbar strebende Gewalt" in diesem Geist der Zeit, für dessen Herkunft man nur die Antwort hat: er kommt „aus dem Schoß der Zeiten" — um dann auch diesen Gedanken, der zu einer objektiven Verbindlichkeit zurückführen könnte, abzubrechen mit der Bemerkung, daß der Verständige ihn nutzt und der Weise ihn lenkt. An dieser Stelle wird wieder ganz besonders klar, wie Herder nur den Geruch der Dinge einsaugt und nicht bis zu ihrem Gerüst vordringt. „Zeitgeist" ist ein Begriff, der ihn in lebhafte historische Stimmung versetzt, aber damit begnügt er sich dann auch, ohne wie Hegel wirklich begriffliche Klarheit zu erlangen.

---

[1]) Vgl. die Analogie zur averroistischen Weltseele XVII, 77. Daß Herder diese Metaphysik als „Dichtung" bezeichnet, ist charakteristisch für seine halb mythologische Behandlung des Geistproblems.

[2]) XVIII, 415.

[3]) XIV, 203.

[4]) XVII, 77ff. BH.

d) „Die Umstände"

Wenn die Zeit nicht Faktor wäre, sondern nur der leere Raum, in dem sich die geschichtlichen Veränderungen abspielen, so wäre bis jetzt eine variierende Triebkraft überhaupt nicht vorhanden. Denn die beiden Grundkräfte natürliches Milieu und individueller Volkscharakter sind ja ruhende Größen. Herder sieht das selbst[1]: Das heutige Ägypten steht unter dem gleichen Klima wie vor 5000 Jahren, und doch ist von der ägyptischen Kulturblüte keine Spur mehr vorhanden. Der Charakter der heutigen Griechen, Römer, Gallier ist „noch nach alten Zeiten kenntlich", „Fähigkeiten und Geist sind dieselben und ihre Produktionen und Früchte doch so verschieden!" Es muß noch ein Faktor vorhanden sein (an den organischen Entwicklungsbegriff des Wachstums denkt Herder hier bezeichnenderweise überhaupt nicht!) — und das sind eben die „Umstände" oder wie er es spezieller ausdrückt, „die politische Verfassung eines Volks in weitestem Verstand, seine Gesetze, Regierung, Sitten, bürgerliche Schicksale". Das Verhältnis der drei Größen zueinander wird mit dem Bild des Ackerbaus veranschaulicht: das Klima ist das „tragende Erdreich", der Nationalcharakter „mag die Art des Samens näher bestimmen", die Verfassung ist aber „die nähere Bearbeitung des Ackers, die Aussaat des Samens und zugleich die Himmelswitterung im weitesten Sinn des Worts, ohne die nichts aufgehen, nichts gedeihen kann"[2]. Es ist klar, daß hier die allgemeinen Maßstäbe sich oft störend bemerkbar machen und z. B. die fromme Republik, eben weil sie Republik ist, als segensreich figuriert. Aber nicht selten offenbart sich in der Abwägung dieser „Umstände" ein feiner historischer Takt, ja manchmal ein politischer Blick. Nur ein Beispiel sei erwähnt. Der Untergang Karthagos wird darauf zurückgeführt[3], daß seine Macht nicht auf einem durch „Vaterlandsliebe und Volkskultur" zusammengeschweißten Staate beruhte, sondern auf dem System der kolonialen Eroberung, so daß das im Hinterland erworbene Gebiet nur aus „Untertanen bestand, über die die Überwinderin Herrenrechte übte", die deswegen an dem Wohl und Wehe der Stadt kein Interesse hatten. Auch Mommsen führt als Hauptgrund diese zu enge politische Basis an[4]. Seine feine

[1]) IX, 311 R. [2]) IX, 312 R. [3]) XIV, 72.
[4]) Mommsen, Römische Geschichte (9. Aufl.) I, 503.

Kunst bewährt Herder auch in der Kritik der bestehenden Einschätzung der Faktoren. So bekämpft er ganz energisch die ungebührliche und rohe historiographische Tradition der Aufklärung, alle Erscheinungen des Mittelalters einfach auf die Kreuzzüge zurückzuführen[1]).

In diesen Bereich gehören auch die ökonomischen Faktoren, für die Herder ziemliches Interesse, wenn auch kein kongeniales Verständnis hat. Das Beste weiß er über den Handel und die Bedeutung der großen Verkehrsstraßen zu sagen. Aber auch Probleme der gesellschaftlichen Gliederung stellt er in Rechnung[2]). Dabei faßt er sie aber nie als primäre Faktoren, sondern entweder als Folgen der politisch-geographischen Verhältnisse oder als abhängig von politisch-rechtlichen Zuständen[3]). Eine Anwendung nationalökonomischer Begriffe im Großen liegt Herder fern, obwohl sie durchaus schon in den Gesichtskreis der zeitgenössischen Geschichtsschreibung getreten sind und vor allem in Adelungs „Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geistes" (1782) überraschende Einsichten gezeitigt haben[4]). Adelung erkennt z. B. die entscheidende Bedeutung der Bevölkerungsdichte und die damit zusammenhängenden Probleme der Ernährungsbasis, er weiß, daß städtische Konzentration die Voraussetzung der Kultur ist, während Herder dagegen nur Rousseausches Ressentiment empfindet[5]).

Unter den Begriff „Umstände" fallen für Herder auch die Erfindungen. Ihre Bedeutung als die Stoßkräfte, die das Rad der Geschichte weiterrollen, wird sehr hoch angeschlagen. Das Geschütz, die Magnetnadel, das geschliffene optische Glas und die Buchdruckerpresse erscheinen geradezu als die Ursachen der Neuzeit[6]). Man könnte erwarten, daß das zu einer Verherrlichung des erfindenden Individuums führen würde. Aber ganz im Gegenteil wird der „überlegte Plan" abgelehnt und auch diese technischen Errungenschaften zu einem Spiel der Ereignisse gestempelt;

---

[1]) XIV, 470.

[2]) Z. B. XIV, 471ff. über die Entstehung des Ministerialadels.

[3]) Z. B. XIV, 422: „Auch Gewerbe und Handel bekamen von dem allumfangenden Kirchen- und Lehenwesen in Europa ihren tiefeingreifenden Umriß."

[4]) Vgl. darüber Schaumkell l. c. S. 110ff.

[5]) Z. B. VII, 162 AU. [6]) V, 533 Ph.

sie sind „kleine Zufälle, mehr Funde als Erfindungen, Anwendungen einer Sache, die man lange gehabt und nicht gesehen, nicht gebraucht hatte — oder gar nichts als simple Mechanik, Handwerk“[1].

e) Das große Individuum

Es ist schon hervorgehoben worden, daß in den von Herder aufgestellten Kausalreihen das Glied des freien Willens sehr schwach hervortritt und daß in den zahllosen theoretischen Zusammenstellungen der geschichtlichen Triebkräfte immer nur die Größen: Ort, Zeit, Charakter figurieren. In der Praxis der Geschichtserklärung kommt Herder natürlich nicht ohne den schöpferischen Menschen[2] aus. Und er müßte nicht der schnell entflammte Enthusiast sein, wenn er an den betreffenden Stellen nicht gleich in überschwenglichen Worten die „Genien der Menschheit“ preisen würde. Er bleibt auch nicht bei bloßer Bewunderung der „Seelengröße“ stehen, wenngleich sie eine Hauptrolle spielt. Besonders bei sechs großen Männern erkennt er immer wieder die unermeßliche weltgeschichtliche Bedeutung an: Moses, Mohamed, Alfred der Große, Karl der Große, Luther, Peter von Rußland. Er weiß, daß das Genie, das durch menschliche Bedürfnisse so dringend gefordert wird, aber durch menschliche „Einrichtung“ nicht erschaffen werden kann, Führer sein muß, um die träge Masse weiter zu treiben, er ahnt, daß alle Kultur nur durch das Verdienst derer möglich war und ist, „die mit ihrem Geist Jahrhunderten vorleuchteten, mit ihrem Herzen Nationen umfaßten und sie mit ihrer Riesenkraft wider Willen heraufhuben“[3]. Nur ein Herrscher wie Karl der Große konnte ein fränkisches Reich regieren: „sobald die Seele aus diesem Riesenkörper gewichen war, trennte sich der Körper und ward auf Jahrhunderte hin ein verwesender Leichnam“[4]. Aber diese begeisterten Worte haben doch alle etwas vom Strohfeuer an sich. Herder anerkennt „Ausnahmen

---

[1]) V, 530 Ph.

[2]) Nur von dem hervorragenden Individuum soll im Folgenden die Rede sein. Die zufällige Entschließung eines beliebigen Einzelnen kommt in der Tat für H. nur in Ausnahmen in Betracht und auch dann ist sein subjektiver „Plan“ aufgehoben in dem historischen Fatum, das den „Erfolg“ bestimmt. V, 530 Ph.

[3]) XII, 52 EP.

[4]) XIV, 371. — Zu Luther und Peter d. Gr. vgl. V, 581 Ph.

höherer Gattung", er kann ganz wie Humboldt[1]) die historische Gesetzmäßigkeit von dem genievollen Individuum durchbrechen lassen. „Die geraden Linien gehen nur immer gerade fort, würden alles auf der Stelle lassen! wenn nicht die Gottheit auch außerordentliche Menschen, Kometen, in die Sphären der ruhigen Sonnenbahn würfe, fallen und im tiefsten Falle sich wieder erheben ließe, wohin kein Auge der Erde sie verfolget[2])." Aber die Geister, die er ruft, sucht er im selben Atemzug fast wieder zu bannen durch den Appell an das Allgemeingültige, vor dem der blendende Glanz des Genies versprühen muß[3]). Es bleibt etwas von meteorischer Scheinhaftigkeit sowohl an seinem Wert wie an seiner Wirkung. Denn die Vorbehalte stammen nicht bloß aus gefühlsmäßiger Reaktion eines weichen Gemüts gegen die „Helden, das ist ehrsüchtige mit Gewalt begabte oder listige und unternehmende Menschen"[4]), nicht bloß aus moralistischer Gebundenheit, sondern sind die Folge seines feinen Gefühls für das Kollektive und das organisch Bedingte. Nie radikal, aber im Grund doch unzweifelhaft legt Herder dem großen Individuum in doppelter Hinsicht Schranken auf: es ist in seinem Wesen determiniert und in seinen Taten Werkzeug einer höheren Instanz.

Auf das zweite sei zuerst eingegangen. Am wenigsten wird der Originalität des Genies zu nahe getreten, wenn es als das erwählte Instrument aufgefaßt wird, durch das Gott (in der Jugend hatte es dafür geheißen „das Schicksal") auf der Erde wirkt[5]). Unpersönlicher wird seine Rolle schon, wenn es heißt: nicht er, der Held, sondern der „Genius des Volkes" in ihm hat diese Taten vollbracht[6]). Die dritte Macht aber, die den Wirkungsbereich des Individuums beschneidet, ist das innere „Reifen der Dinge"[7]), demgegenüber der Mensch machtlos ist[8]) oder für das er wenigstens nicht verantwortlich ist (so daß es auch nicht sein Verdienst sein kann). So wird z. B. die reformatorische Tat Luthers unter die

---

[1]) Spranger S. 251. [2]) V, 584 Ph.

[3]) „Aber meine Brüder, lasset uns ja die Pole nicht verlassen, um die sich alles dreht, Wahrheit, Bewußtsein des Wohlwollens, Glückseligkeit der Menschheit." V, 584 Ph.

[4]) XIII, 380.

[5]) XIII, 351; aus Jugendschriften vgl. V, 583 Ph.

[6]) XII, 123 EP. [7]) XVIII, 416.

[8]) „Weder Philopömens Klugheit noch Aratus' Rechtschaffenheit geben Griechenland seine alten Zeiten wieder" XIV, 141.

kritische Lupe genommen: „Wie oft waren solche Luthers früher aufgestanden und — untergegangen ... aber nun ist Frühling: die Erde öffnet sich, die Sonne brütet und tausend neue Gewächse gehen hervor[1])." Wenn sich Herder auch hier mit Bildern etwas unklar um die Sache herumwindet, so steckt in dem Zurückdrängen des Individuums hinter die allgemeinen Tendenzen doch eine mögliche Form der historischen Wirklichkeitsauffassung.

Auch in der Darstellung der Bedingtheit des außerordentlichen Menschen ist Herder durchaus nicht radikal und dokrinär. Aber man spürt die Neigung, mehr das an ihm zu sehen, was er als Glied eines Volkes oder einer Zeit ist, als das, was er ganz persönlich ist. So wird Mohamed aufgefaßt als „eine sonderbare Mischung alles dessen, was Nation, Stamm, Zeit und Gegend gewähren konnte"[2]). Das heißt: der Heros ist ein natürliches Erzeugnis, ein Fruchtknoten an der „Naturblume" des Volks in dessen spezifischem Wachstumsstadium, kein exzeptionelles Wunder. In dem Aufsatz „Über Thomas Abbts Schriften" ist diese Frage sehr wertvoll im Zusammenhang als methodisches Prinzip der Biographie behandelt und das Resultat ist dort folgendes: „Er, (der führende Geist) trägt die Fesseln seines Zeitalters ... er steht in seinem Jahrhundert, wie ein Baum in dem Erdreich, in das er sich wurzelt, aus welchem er Säfte zieht. Je mehr er sich um seine Welt verdient machen will, desto mehr muß er sich nach ihr bequemen, in ihre Denkart dringen, um sie zu bilden. Ja, da er selbst nach diesem Geschmack geformt ist, und sich die erste Form nie ganz zurückbilden läßt, so muß[3]) ein jeder große Schriftsteller die Muttermale seiner Zeit an sich tragen[4])." Hier gehen wieder kritiklos zwei Anschauungen nebeneinander her, als ob sie identisch wären: bald ist das Zeitalter die den Einzelnen „formende" Kraft, bald der Stoff, dem man sich nur klug anzupassen („zu bequemen") braucht, um ihn zu „bilden". Es ist dieselbe Inkonsequenz, die schon bei der Konzeption des Zeitgeistes festzustellen war. Aber die Determination steckt eben auch darin!

Diese doppelte Mediatisierung des großen Individuums wurde ein Hauptbestandteil des spezifisch deutschen Historismus, der

[1]) V, 532 Ph.; auf derselben Seite freilich die entgegengesetzte Ansicht: „Was Luther sagte, hatte man lange gewußt, aber jetzt sagte es Luther!"

[2]) XIV, 425. [3]) Bei Herder gesperrt. [4]) II, 265.

damit nicht kollektivistisch zugunsten der Masse, wohl aber antiindividualistisch für die Notwendigkeit der Sache und die Lebenseinheit des geschichtlichen Körpers zeugte. Wenn die Determinante von Herder über die Frühromantik und Schelling zu Hegel sich wandelte, Lebensalter des Nationalkörpers, Geist der Zeit, ewige Ordnung der Dinge, objektiver Geist hieß, so blieb die grandiose Gleichgültigkeit gegen die Werkzeuge sich immer gleich. Die Art, wie sich Hegel der Reformationsepoche bemächtigt, ist noch die nämliche wie bei Herder, nur unerbittlicher, eindeutiger: „. . . Doch ist im ganzen die Veranlassung gleichgültig; wenn die Sache an und für sich notwendig, und der Geist in sich fertig ist, so kann sie auf diese oder jene Weise in Erscheinung treten. Solche Begebenheit ist auch nicht an ein Individuum gebunden wie hier z. B. an Luther, sondern die großen Individuen werden durch die Zeit selbst erzeugt[1])."

Aber bei Herder wirkt offenbar noch ein anderes Moment, ein Nachhall des englischen Frühpositivismus, den er nie los geworden ist. Auch wenn dem großen Menschen die Freiheit abgesprochen wird, so muß er ja seine Bedeutsamkeit für den Historiker nicht notwendig verlieren; er kann als der größte Repräsentant seiner Epoche das Geschichtsbild ebenso beherrschen wie als Erreger der Tatsachen selbst. Davon ist bei Herder kaum etwas zu bemerken. Was ihn fesselt ist Kollektivgeschichte[2]), am interessantesten dort, wo vom Anteil eines Einzelnen nicht die Rede sein kann, wie in den Frühzeiten der Kultur. Er bestrebt sich, eine Geschichte ohne Namen zu schreiben und nur das aufzunehmen, was sich als Gemeingut der Zeit erkennen und beanspruchen läßt[3]). Das ist nur ganz zu verstehen aus einer methodischen Ratlosigkeit dem individuellen Moment der Geschichte gegenüber. Eine ausgesprochene Skepsis, der Zweifel an dem Erkenntniswert des Personalen führt zur Vernachlässigung dieses Momentes. Die sonst ziemlich unerquickliche Auseinandersetzung mit seinem literarischen Gegner Klotz im dritten Kritischen Wäldchen wird

---

[1]) Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson, S. 877.

[2]) Vgl. XI, 198f.: „es geht mit der christlichen Kirchen- wie mit der gelehrten und politischen Geschichte: das Haupt gilt uns für den Körper, die Gedankenreihe einzelner Menschen für den herrschenden ganzen Zustand". (Briefe an Theophron.)

[3]) Dargestellt an Durchschnittstypen einer Kultur: IV, 365 J.

an dieser Stelle sehr aufschlußreich. Herder seziert die „Logik" des Historikers, der eine Münzgeschichte als Geschichte des Geschmackes anbieten will, und deckt die Fragwürdigkeit der Methode auf, aus der Äußerung zweier vereinzelter Geister — des Künstlers, der den Entwurf, und des Modelleurs, der die Prägung der Münze verantwortet — auf den künstlerischen Geschmack eines Landes Schlüsse ziehen zu wollen. Die „Armseligkeit" zweier „Privatpersonen" läßt er auf keinen Fall als symptomatisch gelten, denn „wie kann hier der Zufall tyrannisieren!". Und mit dem bloßen Zufall will es eine Geschichte der Kunst nicht zu tun haben, sondern mit einem sinnvollen Zusammenhang, oder wie er sich hier noch ganz aufklärerisch ausdrückt „mit bestimmten und bekannten Ursachen". Dabei beruft er sich auf Humes Geschichtstheorie, in der das Individuelle als „verborgene und unbekannte Ursache" verworfen und nur das „was aus einer großen Anzahl herkommt" anerkannt wird. Wenn Herder mit diesen methodischen Bedenken vollen Ernst machen wollte, so wäre es mit seiner eigenen Geschichtsdeutung gefährlich bestellt. Aber so tief dringt noch keine kritische Sonde, in dem Verfasser des Hohen Liedes oder der Ossianischen Gedichte auch jenes zufällige, rein private Individuum zu suchen. Nur, wo es greifbar hervortritt, verhindern die prinzipiellen Bedenken, daß dieses Individualobjekt einen Reiz auf die historischen Sinnesorgane auszuüben vermag. Von dieser Zurücksetzung aus geschichtslogischen Gründen wird natürlich nicht bloß der namenlose Einzelne, sondern erst recht das Genie mit seinen Abnormitäten[1]) betroffen.

[1]) Das Genie als exzentrische Mißgestalt, vergleichbar einem höckerigen Körper: VIII, 224.

II. DAS GESCHICHTLICHE DENKEN

Bei aller Feinheit der historischen Begriffsbildung, mit der Herder an die Vergangenheit herangeht, werden wir oft den Eindruck nicht los, daß die Geschichte für ihn nur der Gegenstand seiner Einfühlungsfähigkeit d. h. des ästhetischen Genusses ist. Es mag oft so scheinen, als ob er das Studium und die Deutung der Geschichte treibe, wie ein anderer Gemälde sammelt: aus Freude an der in ihr sichtbaren göttlichen Schönheit. Darum ist es unerläßlich, kurz zu prüfen, inwieweit er innerlich erfüllt ist von seiner Erkenntnis des Wesens und des Verlaufs der Geschichte — kurz gesagt, ob er Ernst damit macht fürs Leben oder, wenn man bei dem wirklichkeitsscheuen Büchermenschen davon nicht reden will, für seine Lebensanschauung. Wieder handelt es sich vor allem um die zwei Punkte, die in der Einleitung erörtert worden sind: Individuum und Norm. Die Frage ist 1. inwieweit erkennt Herder Bindungen des Individuums durch die überpersönlichen Mächte des Schicksals, der Gemeinschaft und der Geschichte an? und 2. inwieweit läßt er das absolute Ideal fallen zugunsten der (auch prinzipiellen) Anerkennung und Bejahung des historisch Gewordenen?

A. DAS INDIVIDUUM UND DIE WELT DER GESCHICHTE

1. SCHICKSALSBEGRIFF

2. INDIVIDUUM UND GEMEINSCHAFT

3. DER EINZELNE UND DER GESCHICHTLICHE VERLAUF

Daß sich ein wirkliches geschichtliches Denken nur auf dem Hintergrund eines spezifischen Schicksalsgefühls entwickeln kann, ist eine Tatsache, die noch zu wenig Beachtung gefunden hat. Wie jeder große Mann einen besonders gefärbten Glauben an das unmittelbare Eingreifen und sogar die orakelhafte Offenbarung

des Schicksals hat, so ist auch das historische Denken an ein Schicksalsgefühl, beziehungsweise soweit es sich theoretisch auswirkt, an einen besonderen Schicksalsbegriff geknüpft. Das ganze Problem des Individualismus hat hier seine Wurzel. Zur Begründung dieser Behauptung muß der Blick einen Moment über Herder hinausschweifen, um seinen Schicksalsbegriff mit anderen in Vergleich setzen zu können. Die entscheidende Wendung vom individualistischen zum historischen Denken, die von der Frühromantik zu Hegel geschah, drückt sich in der Wandlung des Schicksalsgefühls aus. In dem enthusiastischen Bekenntnisbuch der Frühromantik, Schleiermachers „Monologen", ist Schicksal nur der ewig feindliche „Lauf der Welt"[1]), das rohe äußere Geschick, dem das freie Ich trotzt. Das Individuum befindet sich in ewiger Opposition zu dieser „Welt", darauf beruht sein Bewußtsein der Freiheit[2]). Und schließlich ist es der höchste Triumph der Freiheit, auch noch diesen Rest von Vergewaltigung vernichtet zu haben. „Es verschwindet beim Denken eines solchen (d. h. freien) Willens der Begriff des Schicksals[3])." Radikaler kann man übermenschliche Gewalten nicht abschütteln. Bei Hegel dagegen ist Schicksal nicht mehr rohe force majeure, sondern tiefe Notwendigkeit, nicht Gegensatz, sondern Erfüllung, es ist nur „die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität an sich als ursprüngliche Bestimmtheit ist"[4]). Das Schicksal ist etwas ganz Innerliches geworden, aber doch etwas, was der Willkür völlig entzogen ist. Hegel hat dafür den großartigen Begriff des Pathos gefunden: das Übermächtige, dem man „angehört"[5]), das den Menschen zu gutem oder schlimmem Ende führt. „Der Geist ist am Individuum als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewußtsein die Freiheit verliert[6])." Wer so tief von der Unterordnung des Einzelnen durchdrungen ist, hat den schrankenlosen Optimismus und Individualismus des 18. Jahrhunderts weit hinter sich gelassen.

Wo steht Herder? diesseits oder jenseits der Schwelle? Hier könnte es sich einmal klar entscheiden. Aber wieder entgleitet

---

[1]) Schleiermachers Monologen, ed. F. M. Schiele (2. Aufl., besorgt von H. Mulert), Phil. Bibl. 84, S. 54.

[2]) Ib. S. 44. [3]) Ib. S. 70.

[4]) Phänomenologie, ed. G. Lasson (2. Aufl.) S. 207.

[5]) Phänom. S. 471. [6]) Phänom. S. 454.

Herder durch die Schwankungen seines Denkens einem eindeutigen Erfassen. In seinen Sturm- und Drangjahren hatte er von Hamann den Begriff des *δαιμόνιον* übernommen: das Schicksal als göttliche Stimme im großen Menschen, in der eigenen Seele[1]). Und über die parzellierende Unregelmäßigkeit der Dämonie dieses Geniekults wölbt er in der Bückeburger Geschichtsphilosophie eine universale Schicksalsidee, die das tiefste Lebensgefühl verrät, das Herder je erschüttert hat: die Vernichtigung des Einzeldaseins durch das göttliche Verhängnis, der Aufschwung aus der Winzigkeit in die Übermacht der Be-gebenheit. „Siehst du Ameise nicht, daß du auf dem großen Rade des Verhängnisses nur kriechest? Zufall, Schicksal, Gottheit ist alles!" „Gang Gottes", „Wurf der Geschichte", Vorsehung und Zufall zugleich sind die Formeln für die Irrationalität dieser Schicksalsgewalt, vor der alles verständige Rätselraten, Rechnen und Rechthaben versinkt[2]). Sie ist ein schlechthin Allgemeines, Transsubjektives, Unzugängliches, aber kein totes Fatum — ihr übermenschlicher Schwung teilt sich dem Ergriffenen mit und trägt ihn in einem Flug, dessen Woher und Wohin er nicht abzusehen vermag. Aber nicht lange hält sich Herder auf dieser Höhe. Schicksal bleibt auch in der Weimarer Zeit „das über der Macht der Menschen Liegende", aber es ist ihm alles Gefährliche, Abgründige, Transzendente genommen, da es „nach ewigen uns sehr wohl erkennbaren Gesetzen regiert" wird[3]). Seinen ganz eigenen Schicksalsbegriff findet Herder darauf weiterbauend in der Idee der Nemesis. Schicksal ist hier rationalisiert zu Gerechtigkeit und ist daher etwas Innermenschliches geworden. Meistens nimmt der Begriff eine Wendung ins Moralische und wird schlechthin identisch mit Wiedervergeltung, und zwar in dieser und jener Welt[4]). Herder scheut nicht davor zurück, die Nemesis ganz massiv und gutgläubig zu einem Strafautomaten zu stempeln: sie ist deshalb „Naturgesetz"[5]), weil sie unabänderlich auf das schlechte und gute Handeln reagiert[6]). Auf alle Fälle ist Schicksal absolut nichts Irrationales und Über-

---

[1]) Vgl. IV, 463.

[2]) V, 530—532 Ph., vgl. auch V, 522, 539, 563 Ph.

[3]) XV, 426. [4]) XVIII, 405. [5]) XXIV, 59 A.

[6]) „An jeder verletzten oder vernachlässigten Pflicht hängt nicht eben eine willkürliche, sondern die notwendige Strafe." XVII, 316 BH.

persönliches mehr, sondern ganz von „dem eigenen Betragen des Menschen“[1]) abhängig, ob dieser Mensch nun durch „Klugheit“ sich vor Übermut hütet und sich dadurch vor Mißerfolg „schützt“[2]) oder ob er durch moralisches Verhalten sich einen Lohn verdient. Zweckmäßigkeitsrechner und Moralisten können aber unmöglich eine tiefe historische Weltanschauung besitzen. Und wenn wir auch bei Herder auf überraschende geschichtliche Einsicht stoßen, so können wir nach diesem utilitaristischen und moralistischen Schicksalsbegriff den Verdacht nicht los werden, daß die tiefsten Wurzeln seines Geistes nicht in dem Boden der Geschichte haften.

Die ethische Einstellung ist auch der Hauptgrund, der Herder nicht zu einer Anerkennung der Gemeinschaft und ihrer Verpflichtungen kommen läßt. „Der Politik ist der Mensch ein Mittel, der Moral ist er Zweck“[3]) — das ist der Angelpunkt der ganzen klassischen Denkart. Daraus kommt ihre Gleichgültigkeit dem staatlichen Leben gegenüber. Denn daß der Mensch, und zwar der Einzelne, letzter Sinn und höchstes Maß aller Dinge ist, steht ihr a priori fest, der Mensch als Selbstzweck ist der Inhalt des kategorischen Imperativs. Wenn aber vollends bei Herder „die echte und einzige Bestimmung“ des Menschen die irdische Glückseligkeit ist[4]), so ist klar, daß er zu diesem Ziel ohne Staat gelangen kann, ja daß dieser Staat mit seinen Anforderungen nur hinderlich erscheint. In einer ganz von Rousseau diktierten Zugrundelegung eines primitiven Eudämonismus führt er aus, daß diejenigen menschlichen Beziehungen, die glücklich machen, außerhalb und vor dem Staat liegen. „Muß nicht jeder von uns, auch im glücklichsten Staat, wenn er glücklich sein will, es eben da anfangen, wo es der Wilde anfängt, nämlich daß er Gesundheit und Seelenkraft, das Glück seines Hauses und Herzens nicht vom Staat, sondern von sich selbst erringe und erhalte. Vater und Mutter, Mann und Weib, Kind und Bruder, Freund und Mensch — das sind Verhältnisse der Natur, durch die wir glücklich werden; was der Staat uns geben kann sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben[5])!“ Das ist Rousseauismus strengster Observanz. Vergebens suchen wir nach Pflichten dem Staat gegenüber, es ist nur von seinen Leistungen und Vorteilen die Rede und selbst die werden mit

[1]) XV, 419. [2]) XV, 420. [3]) XVII, 121 BH.
[4]) XIII, 341, 383 und öfter. [5]) XIII, 341.

vieler Skepsis anerkannt und entgegengenommen. Solche extrem staatsfeindlichen Äußerungen, die nicht ohne den Einfluß des originellen Subjektivisten Einsiedel sein mögen, dessen Ideen Herder eifrig exzerpiert[1]), stehen dann freilich viel einsichtigere historische Urteile über die Notwendigkeit eines Lebens im Staat gegenüber[2]). Aber für die innerste weltanschauliche Wertung sind sie durchaus bezeichnend: der Staat ist ästhetisch betrachtet etwas Abscheuliches und ethisch betrachtet etwas Verwerfliches. Bei diesem individualistischen Urteil darf man aber nie vergessen, daß Herder, wie oben zu zeigen war, das Wesen der Gesellschaft überhaupt nicht voll erkannt hat. Diese falsche theoretische Auffassung ist in allen Angriffen Herders gegen das „abstrakte" Ganze spürbar; es sind immer dieselben drei einseitigen Möglichkeiten, an denen er Anstoß nimmt: „Daß Tausende etwa nur für Einen, daß alle vergangenen Geschlechter für das letzte, daß alle Individuen nur für die Gattung vorhanden wären[3])." Darin fehlt völlig die Möglichkeit der Eingliederung in einen organischen Staat, wie es etwa Hegel als Idee der Aufopferung fixiert hat. In keinem Punkt steht Herder Rousseau und dem Rationalismus (von der Färbung der Lessingschen Freimaurergespräche[4])) so nahe wie in seiner Wertung des Staates vom Standpunkt eines schrankenlosen Individualeudämonismus.

Wenn Herder keinerlei Bindung durch die Allgemeinheit anerkennt, so fühlt er sich doch dem Walten der Geschichte unterworfen. Es ist merkwürdig, wie stark er im Hinblick auf das große Ganze der Geschichte plötzlich von der Winzigkeit des Individuums erschüttert ist: „Was, o einzelner Mensch, mit deinen Neigungen, Fähigkeit und Beitrage bist du? und willst, daß sich an dir allseitig die Vollkommenheit erschöpfe[5])?" Und nicht bloß die Universalität der Persönlichkeit ist gefährdet, sondern ihre schrankenlose Autonomie. In der Rigaer Zeit ging Herder allerdings von einem ästhetischen Kosmopolitismus aus, demzufolge

---

[1]) Vgl. Haym II, 466; über Einsiedel II, 56—62. Die Exzerpte bringt Suphan, Bd. XIV, Anh.

[2]) Vgl. z. B. den Primat der Staatswohlfahrt vor konfessioneller Überzeugung bei Behandlung der Judenfrage XIV, 284.

[3]) XIII, 350.

[4]) Die er in seinen 26. Humanitätsbrief aufnimmt.

[5]) V, 584 Ph.

der schöne Geist unter allen Zeitaltern das Schöne sucht, „wo es sich findet" und aus diesem bunten Schatz „sich einen Geist sammelt ... unermeßlich wie Völker und Jahrhunderte". Aber es bleibt nicht bei dieser feinschmeckerischen Idee eines historischen Bildungsmuseums. Herder macht Ernst damit, daß der betrachtende Geist nicht außerhalb der Geschichte steht, so daß diese als neutrales Objekt, als bloßes Bild ihm gegenübertritt, sondern daß er selbst unentrinnbar verflochten ist in das überpersönliche Geschehen. „Ein politischer Weltweiser kann sich freilich einen Augenblick erheben und einen Abschnitt des Rades übersehen, auch darüber seine unmaßgebliche Meinung sagen; dem ungeachtet aber wälzt sich Rad und Nagel nebst allem, was dazu gehört, ihn selbst nicht ausgenommen, fort[1])." Und er gibt auch Antwort auf die Frage nach dem augenblicklichen Stand des Rades. Er fordert, „daß man um zu sein, was man sein soll, weder Jude noch Araber noch Grieche noch Wilder noch Märtyrer noch Wallfahrer sein müsse, sondern eben der aufgeklärte, unterrichtete, feine, vernünftige, gebildete, tugendhafte, genießende Mensch, den Gott auf der Stufe unserer Kultur fordert"[2]). Dieses Wort aus dem programmatischen Reisejournal ist der Höhepunkt von Herders geschichtlicher Weltanschauung. Und darin ist er auch nicht, wie in so manchen anderen Fragen, später von dem historischen Weitblick seiner Jugend herabgestiegen. Auch in den Ideen steht ein Satz wie dieser: „Jeder strebe also auf seinem Platz zu sein, was er in der Folge der Dinge sein kann; dies soll er auch sein und ein anderes ist für ihn nicht möglich[3])." In einer Zeit, die ihre sittlichen Ziele auf die Utopie eines idyllisch harmonischen Urzustandes oder auf die ewige Norm des griechischen Menschen abgestellt hatte, gewinnt er seine Idealbildung aus der Erkenntnis des historischen Moments, in dem er lebt. Jetzt ist es nicht Fortschrittsüberhebung Herders, wenn er den aufgeklärten Menschen als Leitidee aufstellt, sondern die Einsicht, daß für eine bestimmte Zeit nur eine begrenzte Möglichkeit der Lebensgestaltung vorhanden ist. Nur diese Möglichkeit kann man wollen, nicht ein vom Himmel herabgeholtes, romantisches oder utopisches Phantom. Das ist wirklich „Erkenntnis der Lebensziele aus der Geschichte".

[1]) V, 588 Ph. [2]) IV, 365 J.
[3]) XIV, 149.

Aber noch eine Seite dieser Historisierung der praktischen Zielsetzung verdient hervorgehoben zu werden: die bewußte Hinwendung zur Idee des Vaterlands. Denn sie ist in besonderem Maß nicht eine Sache völkischen Wollens, sondern die Frucht historischer Einsichten und Anerkenntnisse. Herder hält der individualethischen Kritik, die er dem Staat gegenüber selbst weithin angewandt hatte und die etwa Lessing auch dem Patriotischen gegenüber betätigte, ein sehr bündiges a priori der nationalen Existenz entgegen: „Nicht zu grübeln hast du über dein Vaterland, denn du warst nicht sein Schöpfer, aber mithelfen mußt du ihm, wo und wie du kannst[1])." Diese diskussionslose Unterordnung unter ein historisch Gegebenes ist nicht aus einer deutsch gesinnten Gefühlswelle allein zu erklären. Ihre Wurzel ist nicht partikular, sondern generell. Das erste in Herders Seele ist nicht das deutsche Vaterland, sondern das Vaterland überhaupt. Das erhellt sehr anschaulich aus einem biographischen Kuriosum. Schon 1765 hat er die Frage „Haben wir noch ein Vaterland wie die Alten?" in einer Festrede begeistert bejaht — aber er hatte das russische Vaterland gemeint und mit einer Hymne auf die Zarin geschlossen[2]). Dieselbe Frage und dieselbe Antwort erscheint wieder in den Briefen zur Beförderung der Humanität, und jetzt ist selbstverständlich vom deutschen Vaterland die Rede[3]). Die Notwendigkeit eines patriotischen Gefühls kommt vor dem Objekt dieser Regung. Die Richte für dieses ethische Gemeinschaftsbedürfnis liegt in der Antike. Der Mensch und Bürger der Polis hat deutlich die Form dieses historisch-politischen Menschenideals mit seiner Vereinigung von Väterglaube, Vaterlandsinn und musischer Empfänglichkeit bestimmt. Aber Herder hat auch andere Quellen für seine sozialethischen Wertsetzungen. Die Trias von Religion, Volkheit und nationaler Dichtung[4]), die zu einer geschichtlich konservativen Ethik hindrängte, trat ihm vor allem aus der jüdischen Geschichte entgegen, und der Zusammenhang von Stammesehre und Blüte der israelitischen Poesie ist eine der Grundthesen des „Geists der Ebräischen Poesie"[5]). Darüber

[1]) XVII, 316 BH. [2]) I, 13ff. (bes. 21). [3]) XVII, 311ff.

[4]) VIII, 434 D. als objektiv zusammengehörige Momente.

[5]) Vgl. XII, 83. — Anders freilich XIV, 67, wo bedauert wird, daß die Juden ihr staatenloser Zustand „der Tugenden eines Patrioten ... fast von jeher beraubt" hat.

hinaus sind es die Überzeugungen des Historikers von dem Wert national ausgeprägter Sonderarten und der kulturellen Bedeutung der völkischen Geschlossenheit überhaupt, die Herder seit den Literaturfragmenten auf das Nationalganze des eigenen Volkes anwendet. Die Idee des Volksgeistes macht ihn letztlich zum deutschen Patrioten, und die universalhistorischen Gesichtspunkte beherrschen das nationale Programm[1]). Dadurch erhält die völkische Beschränkung eine sehr moderne, bewußt historische und reflexive Note[2]). Die Unterwerfung unter das nationalistische „Vorurteil" wird zu einem Opfer im Interesse der Gesundheit geschichtlicher Körper. „Das Vorurteil ist gut zu seiner Zeit: denn es macht glücklich. Es drängt die Völker zu ihrem Mittelpunkt zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamm, blühender in ihrer Art, brünstiger und endlich auch glückseliger in ihren Neigungen und Zwecken. Die unwissendste, vorurteilsvollste Nation ist in solchem Betracht oft die erste: das Zeitalter fremder Wunschwanderungen und ausländischer Hoffnungsfahrten ist schon Krankheit, Blähung, ungesunde Fülle, Ahnung des Todes[3])." Die rein geschichtliche Wertkategorie des vollsäftigen, aus sich lebendigen Volksorganismus bedingt hier die ethischen Entscheidungen.

So sehr Herder auch später hin- und hergerissen wurde zwischen der verengernden Idee des schöpferischen Nationalgefühls (zu dem auch Nationalhaß gehört) und dem allgemeinen Ideal der kosmopolitischen Humanisierung, so darf man nicht außer Acht lassen, daß der universelle Ausgangspunkt auch seines Nationalismus ein gewisses verbindendes Mittel offen zu lassen schien. Wenn der höchste Wert nicht im Vaterland, sondern in den „Vater-

---

[1]) Eine gewisse schwärmerische Bardenromantik als Element seines Nationalismus, das sich von der Klopstockgefolgschaft über die Begeisterung für altdeutsche Dichtung zur poetischen Vorliebe für deutsche Spätgotik hinzieht (vgl. etwa XI, 531 und XVIII, 58 aus späterer Zeit), soll damit nicht bestritten werden, und auch die polemische Entgegensetzung gegen das französische Wesen hat das ihre beigetragen (vgl. XVIII, 160; Haym I, 338ff.). Aber Goekens Darstellung „Herder als Deutscher", die ganz auf solchen direkten gefühlsmäßigen Komponenten aufbaut, ist doch irreführend, zumal wenn er ihre Einwirkungen auf Herders historisches Urteil behauptet und etwa seine apolitische Staatsauffassung aus seinem deutschen Nationalempfinden herleitet (S. 57).

[2]) Korff I, 91 erinnert an Nietzsche. [3]) V, 510 Ph.

ländern" beschlossen liegt, kann es ein rückständiger „Barbarismus" sein, sie sich „im Blutkampf" vorzustellen; vielmehr „liegen ... sie ruhig nebeneinander und stehen sich als Familien bei"[1]). Ohne die Antinomie zu spüren und obwohl gerade in der spätweimarer Zeit wieder die „Selbstverteidigung" als „die Wurzel alles menschlichen und Nationalwerts" erscheint[2]), kann er „Patriotismus" und „Aufklärung" zusammenführen als „die beiden Pole, um welche sich alle Sittenkultur der Menschheit bewegt"[3]).

B. NORM UND GESCHICHTE

Mit den oben erwähnten Gedanken ist im Grunde auch schon die zweite Frage in historischer Richtung beantwortet. Einer absoluten, aus der Vernunft abstrahierten Zielsetzung sind die Schranken der welthistorischen Möglichkeit vorgelegt. Aber Herder ist natürlich weit entfernt davon, hieraus alle Konsequenzen zu ziehen. Die Allgemeingültigkeit der Vernunft und „billigen Moral" wird nicht bezweifelt, mit der Einschränkung allerdings, daß „man sie zu anderen Zeiten im Gesichtspunkt seiner Lage nur vielleicht anders als ich gesehen, nur anders als ich bezeichnet" hat[4]). Wie sich dieser normative moralische Maßstab in die Behandlung der Vergangenheit mischt, ist im 1. Kapitel dargestellt worden. Hier interessiert uns, inwiefern er in seiner Geltung als ideale Forderung eingeschränkt wird durch historische Erwägungen. Zunächst stammt aus der ethischen Einstellung eine große Überschätzung der Ideologie als zukunftsbildender Macht, wie sie dem ganzen Rationalismus eigen, und erst von Hegels Keulenschlägen zertrümmert worden ist. Angesichts des wüsten „Geistes der Herrschsucht und Eroberung" fragt Herder: „Welche Philosophie(!) wird die Nationen Europas von dem Stein des Sysiphus, vom Rad Ixions erlösen, dazu sie eine lüsterne Politik verdammt hat[5])." Auch der seit Plato in allen ideologischen Geschichtstheorien ausgesprochene Wunsch nach der Vereinigung von Philosoph und Staatsmann darf bei Herder nicht fehlen[6]). Aber so sehr er auch mit einem allgemeinen etwas „verschwemmten" Humanitätsideal arbeitet, er verwischt doch nicht völlig die Grenzen von Moral und historisch-politischem Leben: er lehnt die Utopie als solche ab. Mit seinen Zukunftsentwürfen will er nicht Be-

[1]) XVII, 319 BH. [2]) XVIII, 345 (Hdschr.). [3]) XIV, 121.
[4]) XIV, 230f. [5]) XVIII, 235 BH. [6]) XVII, 111 BH.

stimmungen für die äußere Form des neuen Zustands (der sich „dem ewigen Frieden" nur „nähert") geben, sondern bloß gute „Gesinnungen" und „Grundsätze" pflanzen — das Übrige kann „nur von der Zeit und von Umständen bestimmt werden"[1]).

Belangreicher als diese gelegentlichen Absetzungen des geschichtlichen Eigenrechtes gegen die Bestimmungen der Idee, als das halbe Zugeständnis einer irregulären Gewalt in der Geschichte, sind die Ansätze zu einer Historisierung der Norm selbst. Zwei Begriffseinheiten, die Grundpfeiler der praktischen Vernunftphilosophie, sind es vor allem, die er in Zeiten ungewöhnlicher historischer Ergriffenheit aufgibt: das allgemein Menschliche und die eudämonistische Moral. Ihr abstrakter Charakter macht sich dem historischen Bewußtsein verdächtig, und so wird aus dem Menschen an sich eine singuläre Spielart, welche nicht mehr ein Zurückbleiben hinter der Idee, sondern eine spezifische Gipfelform bedeutet, variiert durch die Komponenten des geschichtlichen Daseins: „jede menschliche Vollkommenheit ist national, säkular und individuell"[2]). Der Zersetzungsvorgang des Historismus ist noch deutlicher bei den Begriffen von Tugend und Glückseligkeit. Der erste Schritt lehrt diese Ideen als Ideale durchschauen, d. h. sie aus der objektiven Sphäre in die Seele des Subjekts zu verlegen. Sie sind nun Projektionen, wenn nicht des Ichs, so doch eines kollektiven Bewußtseins, während sie vorher gültige Werte waren. Diese psychologisierte Norm, die sehnsüchtig nach dem „richtigen Maßstab" ausschauen ließ, wurde nochmals relativiert durch den historischen Vergleich der zeitlich und örtlich so vielfach differierenden subjektiven Ideologien. Der letzte Schritt der Historisierung wurde damit getan, daß diese Wandlungen in der Aufstellung der Moralsysteme und im „Geschmack" (d. h. dem spezifizierten Glücksstreben) auf historische Ursachen zurückgeführt werden, so daß das lokale und zeitliche Milieu bzw. die individuellhistorischen Erfahrungen die Bedingungen für die Normen schaffen[3]).

Schon sehr früh ist Herder eine Ahnung von der Gefährlichkeit dieser Position aufgestiegen: in einem Essay aus dem Jahr 1766

---

[1]) XVIII, 274. [2]) V, 506 Ph.

[3]) „Zu beiden (sc. Begriffen: Tugend und Glückseligkeit) fehlt uns nicht bloß noch ein richtiger Maßstab, sondern es könnte ja vielleicht sein, daß die menschliche Natur eine solche Biegsamkeit und

„Von der Verschiedenheit des Geschmacks und der Denkart unter den Menschen" gibt er zu, daß man angesichts der babylonischen Sprachverwirrung, in der man doch jeder der verschiedenen Stimmen „einen ebenso guten Menschenverstand zugestehen muß", „beinahe über sich selbst zweifeln müßte" und erinnert an Schulen und Philosophen wie die Pyrrhonisten, die Akademiker, La Mothe le Vayer, Montaigne, Hume, die durch solche Skrupel der Skepsis in die Arme getrieben worden sind. Und er findet aus dieser Drangsal des Historismus nur den einen Ausweg, den so viele Historiker des 19. Jahrhunderts gegangen sind: er verwahrt sich gegen die philosophischen Konsequenzen durch Berufung auf den rein deskriptiven Charakter seiner Darstellung, die nur das Material ausbreiten, ordnen und begreifen lehren, nicht zu weltanschaulichen Entscheidungen drängen will[1]). Herder entrinnt aus der Philosophie in die Einzelwissenschaft, und die ästhetische Begeisterung für das prächtige Schauspiel der in der Form des Geisterkampfs abrollenden wechselnden Bilder, in die sein Historismus mündet, hat etwas Verwandtes mit dem halb enthusiastischen, halb resignierten Ton, mit dem Ranke sich dem Gewesenen zuwendet.

Man würde aber an der Eigenart Herders vorbeigehen, wenn man ihn bei der Analytik der Geschichte verließe. Das, worauf es ihm schon in der Bückeburger Universalgeschichte ankam, war (mit einem Ausdruck Troeltschs) der Versuch einer Kultursynthese, das Bestreben „zur Bildung der Menschheit" einen Baustein zu liefern, „Seelengeschichte" nicht bloß zu schreiben, sondern auch zu machen. In der vorweimarischen Zeit ist ihm wirklich eine Verschmelzung von Erzieher und Historiker gelungen. Später haben sich die Wege wieder getrennt. Dieses Ziel einer historischen Bildungspolitik lernen wir am tiefsten in den Vorarbeiten zur

---

Wandelbarkeit hätte, sich auf den verschiedensten Stellen ihrer Wirksamkeit auch das verschiedenste Ideal ihrer Handlungen, zu dem was man Tugend, und das verschiedenste Ideal ihrer Empfindungen zu dem was man Glück nennet, ausbilden und sich so lange darin erhalten zu können, bis sich die Umstände ändern und man weiterbildet". V, 589. 1. Ausarbeitung von Ph.

[1]) „Ich glaube nicht, dies Blatt für Zweifler zu schreiben: daher lasse ich alle vorgedachte Männer (sc. die Skeptiker) in Friede ruhen. Ich will bloß historische Beispiele sammeln, wieweit sich die Verschiedenheit der Menschen erstrecken könne, sie unter Klassen bringen und alsdann zu erklären suchen." XXXII, 20.

Geschichtsphilosophie von 1774 kennen, wo er es als sein vornehmstes Geschäft bezeichnet, „den Saft und Kern aller Geschichte" zu suchen, aus dem sich nachher über alle Pläne zu Bildung und Veränderung menschlicher Neigungen so viel ausmachen ließe . . . Da sich alle Sitten auf Neigungen gründen und alle menschliche Veranstaltungen Sitten bilden oder voraussetzen: da es die Lieblingsideen sind, an denen unser Jahrhundert sinnet und arbeitet, zu dieser Bildung oder Umbildung der menschlichen Neigung beizutragen und wir wirklich in mancherlei Absicht in einer so merkwürdigen Krisis des menschlichen Geistes, warum nicht auch des menschlichen Herzens? leben: so stelle ich mir die Resultate meiner Untersuchung so groß und nützlich vor, daß ich mir nur den Genius zum Leiter und zur Muse meiner Betrachtungen wünschte, der Genius des menschlichen Geschlechts in allen seinen Zuständen war und unsichtbar den Faden der Entwicklung seiner Kräfte und Neigungen leitete, noch leitet und allein ganz übersieht"[1]). Hier ist das ganze Programm einer Bildungsidee aus geschichtlicher Einsicht enthalten. Der geschichtliche Moment ist da: die philosophische und künstlerische Krisis drängt dazu, mit einem bewußten Kurs in die neue Epoche hineinzusteuern. Der Bildungsvorgang ist immer ein historischer, indem aus gewissen Neigungen, deren sich der einzelne kaum bewußt wird, eine Konvention wird und auf dem organischen Boden dieser Gepflogenheiten sich die „menschlichen Veranstaltungen", d. h. die objektiven Kultursysteme in ihrer Artung und Richtung aufbauen. Über die mögliche Direktion dieser Keime einer neuen Kulturströmung in der Denkart der Zeitgenossen gibt erst die Geistesgeschichte der zivilisierten Welt Aufschluß oder Ratschlag durch das Beispiel vergangener Kulturverläufe. Das Ziel aber, auf das Kräfte und Neigungen zuschreiten sollen, die Zukunftsaufgabe der Kultur, kann nur geahnt werden aus einem historisch feinfühligen Entlangtasten an dem bisherigen Faden der Entwicklung und einem sinngemäßen Weiterdenken — soweit es eben die beschränkte Übersicht des kontemplativen Historikers erlaubt. In diesen Gedankengängen sind, wenn irgendwo, die vielseitigen und auseinanderstrebenden Geistesgaben und Tendenzen Herders harmonisch in einem Mittelpunkt vereinigt, und hier ist es auch, wo er am lebendigsten zur Gegenwart spricht.

[1]) V, 589, 1. Ausarbeitung von Ph.

III. DER HISTORISCHE SINN

A. THEORIE UND PRAXIS

Herder war kein Geschichtsphilosoph, weder im modernen kritischen noch im spekulativen Sinn des Wortes. Er gibt keine systematische „Grundlegung" der Geschichtswissenschaft durch eine Untersuchung der historischen Erkenntnismöglichkeit, er erstrebt nicht als Ziel seiner Reflexion die Einordnung der geschichtlichen Welt als Totalität in das Universum, wie sie Hegel etwa als Lösung des Theodizeeproblems in dem großen Einleitungskapitel seiner Geschichtsphilosophie versucht, und er abstrahiert keine allgemeinen Gesetze über die Bahnen und Umlaufzeiten der historischen Planetensysteme, wie sein einsamer Vorgänger Vico. Aber Herder würde sich auch sonderbar ausnehmen in der Reihe der Geschichtschreiber. Das tiefe Verwurzeltsein in der Heimat, die liebevolle Versenkung in die anschaulichen Einzelheiten der Vergangenheit, die „Andacht zum Kleinen", das mühselige Eindringen in die Zeugnisse ferner Tage, die Beschränkung auf ein übersehbares, geschlossenes Gebiet hatten Werke entstehen lassen, wie die Osnabrückische oder die Schweizer Geschichte von Justus Möser und Johannes von Müller. Herder, der ideenerfüllte und stoffhungrige, allseitig angeregte und nie befriedigte, hatte dazu weder die Sammlung noch die Geduld. Er wollte eine „Physiologie des ganzen Nationalkörpers"[1]), aber er fing gleich beim Nervensystem an und überließ die Physiologie der Muskeln bescheideneren Geistern. Eine dritte zeitgenössische Form des Verhältnisses zur Geschichte hat in Goethes Götz von Berlichingen Gestalt gewonnen. Doch auch aus der künstlerischen Auffassung, die die Vergangenheit in Ringen und Genießen, in Kampf und Sieg zu einem Mitlebenden macht,

[1]) IX, 523 (aus dem Deutschen Museum).

doppelt verzaubert duch das dichterische Wort und die Magie des historischen Kolorits, schließt sich Herders unplastisches Denken von selbst aus. Trotzdem spüren wir, daß er an allen drei Möglichkeiten Anteil hat, so wie er in Wirklichkeit bei dem Goetheschen Drama Pate gestanden hat und sowohl in der Entwicklung der Geschichtsphilosophie als in der Geschichte der neueren Historiographie als einer der schöpferischen Geister mitgezählt wird. Der Verfasser der „Ideen" steht im Schnittpunkt der Schwerlinien aus den drei Punkten, mitten in einem Kraftfeld, dessen Magneten die Einheit seines Geistes nicht zu zerreißen, wohl aber staunenswert und fast beängstigend aufzulockern vermögen. Seine geistige Leistung liegt auf dem Gebiet, das die Grundlage, den Ausgangspunkt der Geschichtsphilosophie, der Geschichtsschreibung und zum Teil auch der historischen Kunst bildet: auf dem Gebiet des historischen Sinnes selber, der Lehre, wie man sich der Geschichte nähern kann und muß; wenn man für diese „Disziplin" einen Namen schaffen müßte, wäre es vielleicht „Historiosophie", Wissen um die Geschichte. Und wie sein Interesse, seine Begabung und seine Errungenschaften sich auf ein möglichst vielseitiges ungebundenes Zwischengebilde beziehen, wie es diese Einstellung zur Geschichte ist, so hängen auch seine Ausdrucks- und Darstellungsmittel zwischen den drei Polen des Denkers, des Gelehrten, des Dichters, ohne sich einer dieser Geistesformen klar und ganz zu verschreiben. Die Fesseln der Systematik würden das freie lebendige Ausschreiten allzusehr hemmen, der bedächtige Ton der Forschung wäre zu trocken, und einen Vorgang einfach und schlicht zu erzählen, ist Herder gerade so unfähig wie nach Goethes treffendem Urteil sein Altersfreund Jean Paul. Nehmen wir einen beliebigen für Herder charakteristischen Satz — wir befinden uns wie in einem Hochofen, in dem Abstraktion, Untersuchung, Schilderung und Erzählung zu einem Gemisch zusammengeschmolzen werden, das seine überheiße Temperatur in dem eifernden Ton des rückwärtsgewandten Propheten verrät[1]). In Sprach- und Denkstil dasselbe: zu gut oder zu schwach zur kleinen oder großen Ein-

[1]) Vgl. das Urteil Goethes über die Adrastea: „Der Verfasser dieses Werkleins scheint mir sich wie im Fegefeuer zwischen der Empirie und der Abstraktion in einem sehr unbehaglichen Mittelzustande zu befinden." An Schiller 18. März 1801.

seitigkeit. Herder hat aus der Bildung seiner Zeit zusammengefaßt, was er irgend erraffen konnte und hat dann ohne auf reinliche Scheidung und fachmännische Grenzen sonderlich bedacht zu sein, seiner Zeit neue psychische Bahnen eröffnet[1]), ungekannte, aber schon in der Luft liegende Möglichkeiten im Auffassen und Erkennen (nicht im Wollen: das ist der Unterschied vom wahren Propheten). Als den großen programmatischen Anreger, der es doch nie zu der Höhe einer klassischen Leistung gebracht hat: so hat ihn schon Goethe gesehen. In die Sprache unserer Zeit übersetzt heißt das nichts anderes als der Literat großen Stils. Auch hier ist ein Vergleich mit Spengler durchaus am Platz. Herder war vielleicht der genialste solcher „Dilettanten", der sich zudem rühmen konnte, „so ziemlich alles", was über Geschichte der Menschheit geschrieben worden sei, gelesen zu haben[2]). Er verwischt die Scheidelinien der Einzeldisziplinen um zu einer neuen Synthesis und eventuell neuen, weiteren und echteren Grenzen zu gelangen. Er führt Prinzipien und Anregungen, Fragestellungen und Ergebnisse der einen Wissenschaft in die andere ein und umgekehrt, um beide zu befruchten. Der große „Dilettant" mit den vielseitigen Umblicken und Einblicken wendet Grundsätze der Biographie auf das Völkerleben an und führt das Moment der Geschichte als Frage nach dem Milieu und der historischen Einordnung in die Biographie ein. Was die Kunstgeschichte auf ihrem Boden gewonnen hat, weiß er der allgemeinen Geschichte zuzuführen, und an Dichtung geht er als einer der ersten mit dem Werkzeug des Geschichtsdeuters heran. Er leitet den Strom psychologischer Erlebensfähigkeit und Erfahrung in das Bett der Geschichte, wie er umgekehrt in die völkerpsychologischen Revuen der Zeit den Gedanken der Entwicklung bringt. Stiluntersuchungen über Sprache und Poesie macht er der Kulturgeschichte dienstbar, und in die Burg der Theologie schlägt er eine Bresche mit gewissen historischen und vergleichenden Erwägungen[3]), die ihm von anderen Gebieten des Geisteslebens

[1]) Über diese Kombinationsgabe vgl. Haym II, 334: „Fast überall nur ein Nachtreter wurde er auf diese Weise ein Vortreter."

[2]) XIII, 5. Von der Art seiner Quellenbenutzung gibt K. Schwarzlohe, „Herders Stellung zur Kultur des mittelalterlichen Islam" (Diss., Erlangen 1918) eine gute Vorstellung.

[3]) Wie hoch die Bedeutung Herders als Vorläufer Eichhorns für eine historische Bibelkritik eingeschätzt wurde, beweist der Brief

her geläufig sind. Daß er Übergänge, Vermittlungen, Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Wissenschaften sieht und schafft, war eine nicht unwichtige, wenn auch abgeleitete Wurzel seines historischen Sinnes.

Aber ob zu seinem Ruhm oder zu seiner Verkleinerung — jedenfalls ist der vielgestaltige, schwer faßbare Pionier jetzt frei von allen möglichen falschen Maßstäben, an denen er gemessen werden könnte, nachdem wir ihn als das erkannt haben, was er seinem inneren Formgesetz nach zu sein strebt: als den Virtuoso des historischen Sinnes[1]). Herder ist auch darin Virtuose, daß er in dem genetischen Prinzip eine Zauberformel sieht, mit der der Tausendkünstler nur seine Zeichen machen zu dürfen glaubt, um jeden Gegenstand in dem neuen Lichte aufstrahlen zu lassen, wobei es ihm nicht selten passiert, daß er nur ein blendendes Schlagwort mit vielen Ausrufezeichen aufstellt, ohne die angeregten Erwartungen voll befriedigen und den weitgesteckten Rahmen mit Leben und Inhalt füllen zu können. Er ist durchaus Programmatiker, aber kein fanatisch konsequenter, sondern einer, der in dem Reichtum seiner Eindrücke nur allzu leicht vergißt, was er noch vorhin empfunden und ausgesprochen hat.

Ein gewisser unheroischer Zug, der in diesem Mangel an Konsequenz ebenso liegt wie in manchen seiner konkreten Anschauungen, führt uns noch zu einem anderen. Herder war ein ewiger Jüngling und ein früher Greis. Es ist ein Schicksal, dem wir ganz ähnlich in den Jugendbewegungen der Frühromantik, des jungen Deutschland, der Gegenwart nicht selten begegnen: Nach einer überstürmischen genialischen Jugendblüte folgt ein rasches Verebben in philiströser Einkapselung; die geistige Produktion, soweit sie nicht ganz in traditionelle Bahnen einmündet, besteht in einem Verwässern des jugendlich überschäumenden Weins, mit dem Verschwinden eines mächtigen Gegners geht der Hauptansporn verloren, und die alte Angriffslust zerbröckelt in

Goethes an Schiller vom 22. April 1797, in dem Goethe es für unbegreiflich erklärt, wie Woltmann in seiner „Menschengeschichte" nach dem Erscheinen von Herders Arbeiten das Alte Testament noch „als eine reine Quelle der Begebenheiten annehmen konnte".

[1]) Um Herders Wort über Shaftesbury als den Virtuosen der Humanität zu variieren. — Wie ich nachträglich sehe, gebraucht Herder selbst den Ausdruck „Virtuose der Geschichte" für den Meister im Aufspüren geschichtlich-dramatischer Bewegung (V, 244).

eine rechthaberische Nörgelsucht[1]). So hat auch der Stürmer und Dränger Herder in seiner Jugend ein paar große Würfe getan, umstürzend und verheißungsvoll, und wie er 1775 als 29 jähriger nach Weimar kommt, wird er schon zu den „Alten" gerechnet. Nie ist er recht zur Reife gediehen. Zwar hält er sich bis zum Abschluß seines unvollendeten Lebenswerkes, der „Ideen". Aber selbst dieses große Buch war vielleicht bei seinem Erscheinen schon verspätet und bedeutet jedenfalls die Peripetie. Es ist vollends ein rascher Zerfall bis zu dem verwaschenen Gedankenkonglomerat der Adrastea. Stillstand bedeutete auch für Herder Rückschritt. In seinen ohnehin labilen Geist brechen von allen Seiten die normativen, moralisierenden, auf das Sein des Vernunft-Ich abzielenden schematisierenden Urteile und Methoden des umgebenden oder beinahe schon vergangenen Rationalismus wieder ein.

Von aufklärerischen Befangenheiten war oben bei der Schilderung der Herderschen Begriffsbildung im einzelnen die Rede. Noch ist aber ein Wort im Zusammenhang zu sagen über ein Hauptgebrechen dieser erblichen Belastung, das zudem mit dem fragmentarischen Grundcharakter des Herderschen Geistes in enger Verbindung steht und ihn gewissermaßen in einem Spezialfall beleuchtet. Das ist die Diskrepanz von Theorie und Praxis, von Programm und Ausführung. Der junge scharfsichtige Kritiker seines Zeitalters war sich zwar über „die Lehren dieser historischen Kunst und den Kontrast in Ausübung derselben"[2]) durchaus klar und durchschaute auch bei einem Werk wie Schlözers „Vorstellung seiner Universalhistorie" den Primat der Forderung und des Anspruchs über die Leistung, indem er in seiner Rezension darauf hinwies, „daß sich das alles leichter sagen als tun lasse"[3]). Aber wenn er diese Bedenken auf sich selber angewandt hätte, wären die „Ideen" nicht geschrieben worden. Fülle und Leichtigkeit des Schaffens trugen ihn über alle kritischen

[1]) Wie diese Erfahrung verhängnisvoll frühzeitigen Alterns und das Ringen des Geistes damit sich in H.s Lebensanschauung positiv spiegelt, hat R. Unger in einer lesenswerten Studie dargelegt („Herder, Novalis, Kleist", Deutsche Forschungen III, 9, Frankfurt 1922). H. schöpft daraus die Idee der Palingenesie, seine religiöse Grundauffassung von dem ewigen Stirb und Werde der Einzelseele und der Menschenwelt (Unger l. c. S. 6—8).

[2]) III, 462 Rg. [3]) V, 438.

Zweifel hinweg. Aber was schon allein die „Ideen" an Desideraten enthalten, ist eine überreiche Liste. Unaufhörlich stellt er Aufgaben, schafft Rahmen für neue Disziplinen und tröstet so über den Mangel der eigenen Darstellung hinweg und verklärt ihn. So fordert er die Rassenkunde als eine „physisch-geographische Geschichte der Abstammung und Verarbeitung dieses Geschlechtes"[1]) oder eine Geschichte der menschlichen Erfindungen. Die Wurzeln vieler Spezialhistoriken liegen hier, wenn er eine Geschichte der Perioden der gotischen Baukunst, der abendländischen Mystik oder des mittelalterlichen Handels projektiert. Der neue Glaube an die Fruchtbarkeit des Entwicklungsprinzips ist hier mit Händen zu greifen. Es ist fast schon der merkwürdige Aberglaube des 19. Jahrhunderts, mit dem chronologischen Aufriß einer Materie ohne weiteres ihr Wesen zu erfassen. Nur daß Herder seine Geschichten „in reinem philosophischen Sinn geschrieben"[2]) wissen will und zu der leitfadenhaften Verwirklichung der späteren Generationen bedenklich den Kopf geschüttelt haben würde. Und über der analytischen Auflösung der Geschichte in Einzelzusammenhänge vergißt Herder nie die Beziehungen zwischen den gleichzeitigen Tatsachen auf verschiedenen Gebieten[3]), sei es, um über das Doxographische in das Strukturelle vorzudringen, sei es, um das Spezialobjekt aktiv und passiv in allgemeinere Zusammenhänge hineinzustellen[4]). Die andere Gattung von Werken auf seinem Wunschzettel ist freilich nicht weniger interessant: es sind parallelisierende und klassifizierende Sammlungen und Untersuchungen, Vergleichung von Sprachen, Mythen, Völkern. Diese beiden Arbeitsgebiete und Arbeits-

---

[1]) XIII, 285.

[2]) XIV, 483. Man wird das Wort „philosophisch" hier nicht mißverstehen, er meint natürlich: auf das Wesenhafte, die innere Ordnung bedacht.

[3]) Diese methodische Doppelaufgabe der Geschichtswissenschaft berührt sich überraschend mit Diltheys Geschichtsmethodologie. Vgl. „Einleitung", Ges. Schriften I, 414.

[4]) Vgl. das sehr interessante Postulat einer neuen Kirchengeschichte: einerseits als Religionssoziologie („herrschende Sitten, Einfluß der Religion in Begebenheiten, Stände"), andererseits als religiöse Geistesgeschichte („jeweiliger Zusammenhang von Dogmatik, Moral, Schriftauslegung, Mystik und Asketik in ganzen Perioden"), XI, 197. Briefe an Theophron.

methoden bedeuten sicherlich Gegensätze. Das Eigenartige ist nun, daß Herder für seine Praxis von beiden Gesichtspunkten gewisse Einseitigkeiten akzeptiert, die einem guten Teil seines ausführenden Schaffens einen bestimmten Stempel der Beschränkung aufdrücken. Herder greift faktisch aus dem Entwicklungsprinzip das Moment des Ursprungs und aus dem vergleichenden Aspekt die Bevorzugung des Zuständlichen heraus[1]).

Wenn wir die Themen seiner Studien und Aufsätze durchsehen, so handelt es sich in der Mehrzahl der Fälle um einen Anfang, ein ältestes Stadium, eine Wurzel, um Entstehungsgeschichte im Sinne von Geburtsgeschichte. Schon die Arbeitshefte des Studenten weisen diese Neigung auf, wenn da unter Humeschem Einfluß hauptsächlich Entwürfe und Programme wie „Erfindung der Kunst", „Erfindung des Mein und Dein", „Erfindung des Weins"[2]) verzeichnet stehen. Der Ausdruck Erfindung steht scheinbar noch jenseits der Schwelle alles Historischen, er bedeutet für uns eigentlich nur die Herkunft, die Ableitung aus dem abstrakten menschlichen Geist. Aber Herder meint damit das geschichtliche Eintreten des Phänomens. Und doch ist auch das noch etwas anderes als was wir gemeinhin unter historischer Behandlung eines Gegenstandes verstehen, nämlich die Beschreibung der Stufen des Werdens bis zu seinem gegenwärtigen Zustand, grundsätzlich nur von der ersten deutlich erkennbaren Stufe des Seins an; die Erörterung der ersten Entstehung und des Ursprungs will dazu höchstens einen mehr oder weniger deutlichen Hintergrund abgeben und macht also nur einen kleinen Teil der Fragestellung aus. Wenn ich erfahre, daß das römische Volk aus einer außerordentlich günstigen Rassenmischung auf dem Boden Latiums hervorgegangen ist, so weiß ich damit über die Entwicklung Roms noch herzlich wenig. Bei ähnlichen Urfragen aber bleibt Herder hängen und unterscheidet sich hier in einem der sinnfälligsten Punkte von der historischen Schule und Ranke, denen gemeinsam die Abneigung gegen absolute Anfangspunkte, die Scheu vor dem Hypothetischen, die Beschränkung

---

[1]) Ähnliche Gedanken führt M. Ritter S. 280 ff. aus, aber ohne die weit umfassenderen Gesichtspunkte in Herders Theorie zu würdigen.

[2]) Mitgeteilt von Suphan II, 369.

auf den ersten urkundlichen Zustand eigen ist[1]). Von dieser Urkundenbindung der Geschichte spricht Herder nur dort, wo er mit den Augen Mösers sieht[2]).

Er hat über das Problem des Ursprungs nachgedacht und spricht in der Umarbeitung der ersten Sammlung der Fragmente zusammenhängend darüber[3]). „Mit dem Ursprung einer Sache entgeht uns ein Teil ihrer Geschichte, die doch so viel in ihr erklären muß, und meistens der wichtigste Teil." „In dem Ursprung eines Phänomenon liegt aller Schatz der Erläuterung, durch welche die Erklärung desselben genetisch wird. Woher sind so viel Verwirrungen entstanden, als weil man einen späteren Zustand einer Sache, einer Sprache, einer Kunst für den ersten nahm und den Ursprung vergaß." Das genetische Prinzip, das theoretisch in seiner ganzen Größe erkannt ist, wird so praktisch vielfach eingeengt auf die Erfassung des Ursprungs, und im Augenblick der Entstehung glaubt er die Ursachen greifen und das Wesen erschauen zu können. Darin steckt ein Stück Rousseautum. Wie das wahre Wesen der Kunst in der „ursprünglichen" Volkspoesie aufleuchtet, so ist auf allen Gebieten das Primitive in seiner naturhaften Unbeflecktheit Urbild alles Seienden. Die Sprache etwa kann nicht etwas werden, was sie nicht von Anfang an war, ohne ihr Eigentlichstes zu zerstören und zu verderben. Das liegt unausgesprochen all seiner Beschäftigung mit den ältesten Urkunden des Menschengeschlechts zugrunde[4]). Von unserem heutigen Standpunkt aus müssen wir diese Identifikation von erster Entstehung und Wesen als einen doppelten Irrtum ansehen: Der Ursprung gibt weder eine phänomenologische noch eine volle historische Erklärung einer Erscheinung. Auch hier ist wohl erst Hegel die Wendung, bei dem die Totalität des Werdens nötig ist, um das wirkliche Sein zu konstituieren. Für die Zeit Herders jedoch, jene Übergangsepoche, wo sich die induktiven Einzelwissenschaften von dem gemeinsamen Mutter-

---

[1]) Vgl. E. Rothacker, Savigny, Grimm, Ranke, H. Z. 128, S. 441.
[2]) Vgl. III, 470 Rg. [3]) II, 61ff.
[4]) Wieweit er sich in der Theorie über diesen Standpunkt erheben kann, wissen wir; z. B. wenn er aus dem „Geist der Geschichte" erklären will, „daß Philosophie und Philosophie zu verschiedenen Zeiten in der Welt eine wie verschiedene Sache sein könne" (VI, 439 AU.) — eben doch durch nachträgliche Entwicklung!

boden der Philosophie stärker abzutrennen beginnen, ist die Betonung des Ursprungs sehr charakteristisch. Dieses dunkle, von Rätseln rings umlagerte Gebiet ist ein Zwischenland, gleichsam die Dämmerung, die zwischen der fruchtbaren Nacht und dem unerbittlichen Tag liegt und deren Zwielicht zusammengesetzt ist aus dem Schein reiner metaphysischer Erkenntnis und dem Lichte historischer Forschung. Der Sprung ins Dasein ist immer ein Letztes, nur der Phantasie oder der Abstraktion zugängliches, die ersten Anfänge sind und bleiben eine Erfahrungstatsache. So hat die Frage nach den Ursprüngen (auch wenn er streng historische Methode statt „thörichtem Apriorismus" verlangt[1]) schon an sich an beidem Teil: sie steht „im Fegefeuer zwischen Empirie und Abstraktion"[2]), zwischen Tatsache und Begriff. Manchmal wurde sich Herder dieses Doppelgesichts auch bewußt: „Wo sich der Anfang der Dinge nicht historisch erfahren läßt, müssen philosophische Schlüsse und wahrscheinliche Mutmaßungen zu Hilfe genommen werden[3])." Das war ehrlich, aber es gab einen gefährlichen Weg frei zurück zur Voltaireschen Vorstellung einer Universalgeschichte mit philosophischen Ergänzungen, wie sie Schillers akademischer Antrittsvorlesung zugrunde liegt.

Herder begnügt sich aber nicht mit der Betrachtung dessen, was er „objektiven Ursprung"[4]) nennt, d. h. mit der Ableitung aus einer letzten, aber immer noch artgleichen Keimzelle. Seine Denkart, die überall nach Erklärungen, nicht nach bloßen Entwicklungsberichten verlangt, macht nur allzu leicht den Sprung in das Problem des „subjektiven" Ursprungs[4]) einer Erscheinung, so daß ihn schließlich weniger das Phänomen selbst als der Boden, der es trägt, zu interessieren scheint. Er fragt nicht (oder wenigstens schreibt er nicht darüber), wie sich der Verfall einer ästhetischen Kultur in seinen verschiedenen Etappen äußert; sondern er betrachtet die Ursachen des gesunkenen Geschmacks, indem er zeigt, wie die inneren Voraussetzungen zerbrachen. In seinem abgerundetsten Werk allerdings, „Vom Geist der Ebräischen Poesie", macht er den Versuch, einen Fortgang Schritt für Schritt zu verfolgen. Aber hier wird es nun erst recht deutlich, wie stark es ihn fast unbewußt zu dem zweiten der hier zu be-

[1]) II, 65. [2]) Vgl. das Urteil Goethes oben S. 121 Anm. 1.
[3]) Bei Haym I, 402. [4]) XII, 27 EP.

sprechenden Gesichtspunkte zieht: zum Zuständlichen. Die Entstehungs- und Entwicklungsweise der hebräischen Dichtung ist nur ein Nebenmotiv zu dem Hauptthema, das darin besteht, den Gehalt dieser Kunst als spezifischen Ausdruck einer Volksseele darzustellen. Von Kühnemann ist einst das Paradoxon aufgestellt worden[1]), es sei ein verhängnisvoller Irrtum, Herder als Schöpfer des historischen Entwicklungsgedankens in Anspruch zu nehmen, er sei im Gegenteil dazu ganz unfähig gewesen. Das ist einfach falsch, soweit es sich um die Konzeption der Entwicklung im ganzen und um die prinzipielle Erkenntnis im besonderen handelt — also in der Hauptsache! Aber es ist so viel richtig, daß Herder in der Praxis oft seiner Forderung der immerwährend in Bewegung begriffenen Kontinuität sehr wenig nachkommt und beim schrittweisen Vorgehen versagt. So nimmt er sich etwa in dem berühmten 3. Buch der „Ideen" vor, „den Gang zu bemerken, den im Ganzen die Sittenbildung der Griechen nahm"[2]), und nach ganz kurzer Zeit ist er bei einer parataktischen Schilderung von Spielen, Gesetzgebung, Theater, Rednerbühne. Aus dem geplanten Längsschnitt wird ein Querschnitt dem es für die letztlich erstrebte Erkenntnis der Psyche ohne Belang ist, in welchen Zeiträumen ihre Äußerungen sich abgespielt haben[3]). Oder es wird aus dem geschichtlichen Überblick eine vergleichende allgemeine Charakteristik, wenn z. B. in der 7. Sammlung der Humanitätsbriefe eine „Geschichte" der europäischen Literatur sofort umbiegt in eine Gegenüberstellung der zeitlosen Merkmale der verschiedenen Nationalliteraturen[4]). Und die Gefahr ist immer nahe, statt „Begebenheiten und Charakteren des vergangenen Jahrhunderts", wie er sie in der Überschrift der ersten Stücke der Adrastea verspricht, bloß noch Reflexionen zu geben, so daß die Notwendigkeit den spanischen Erbfolgekrieg zu erwähnen nur zu der Frage Anlaß gibt: „Entscheidet Krieg über Recht[5])?" Aber lassen wir diese lose Assoziationsfreude des Alters beiseite. Bedeutsam bleibt der instinktive Hang zum

---

[1]) Preußische Jahrbücher 77 (1884) S. 358 Fußnote.

[2]) XIV, 114.

[3]) Über die Chinesen sagt er XIV, 7: „Es mag dem Forscher der Menschengeschichte gleichgültig sein, ob dies sonderbare Volk zu seiner Bildung ein paar Jahrtausende mehr oder minder bedurft habe."

[4]) XVIII, 1ff. BH. [5]) XXIII, 25 A.

Zuständlichen. Und wenn wir uns dazu der Vorliebe für das Primitive erinnern[1]), so wird es immer unabweisbarer, daß die geheime Liebe Herders, dessen Lieblingsquellen zeitlebens Reiseberichte von Herodot bis Reinhold Forster gewesen sind, der Völkerpsychologie gehört. Trotz aller Ansätze zu „individueller Wirklichkeitsauffassung" (Rickert) ist der Trieb zum Allgemeinen so stark, daß er unablässig auf das Typische, das Gemeinsame, die Grundlagen hindrängt. Im Begriff der Völkerpsychologie selbst aber steckte eine Dialektik, die wieder heraustrieb aus dem Vergleichsschematismus. Psychologie hieß ja zugleich für Herder immer neue Individualisierung. Hier lag sein eigenster Weg aus dem Rationalismus: in der neuen „Einsicht in den Strukturzusammenhang des Seelenlebens den Schlüssel auch für das Verständnis des Zusammenhangs der Funktionen in einem organisch historischen Ganzen" zu sehen[2]). Herder hat schon 1768 als Einleitung zu dem Torso „Über Thomas Abbts Schriften" ein Kapitel geschrieben „Von der Kunst, die Seele des anderen abzubilden"[3]), in der er den größten Teil seiner psychologischen Neuerungen zusammenfaßt. Hier wendet sich ein neues Menschenverständnis gegen die deduzierten Typen, die „kindischen Bilderchen", wie sie etwa in der französischen Modegattung der Caractères vorlagen. Er ist es satt, nur „das Bekannteste, das alle menschlichen Seelen gemein haben", herauszustellen, und er durchschaut die Dürftigkeit der Zurückführung des seelischen Lebens auf ein paar getrennte „Vermögen". In doppelter Richtung bewegt sich demnach seine neue Einstellung (wobei das eine nicht ohne das andere denkbar ist): daß überall „die ganze ungeteilte Seele" wirke, bedeutet die innere Vereinheitlichung des Menschen zu einem psychischen Gesamtkomplex, der nun nicht mehr anders wie als Individualität zu begreifen ist. Und das ist denn auch das zweite: eine „Spezialpsychologie", wie es sein Vorgänger in dieser Disziplin, Heinrich Feder, formulierte[4]), ein Eingehen

[1]) Vgl. auch Stellen wie XV, 138, wo Urteile naiver Völker über unsere Kultur so bitter ernst genommen werden!

[2]) Darin Dilthey aufs nächste verwandt, von dem diese Formulierung stammt. Vgl. „Einleitung in die Geisteswissenschaften", Ges. Schriften, Bd. I, S. 418.

[3]) II, 257ff.

[4]) Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie (1899) S. 89.

auf das Einmalige, Unwiederholbare, Spezifische der Individualität, die niemals rational ganz auflösbar ist. Er weiß, daß es bei der Erfassung der Persönlichkeit oft mehr ankommt auf das Wie als das Was ihrer geistigen Leistung und Eigenart, mehr auf die „Denkart", die „Methode" als auf die Resultate. Und er hat den Drang und die Fähigkeit, sich in das Fremde, das Objekt zu versenken, bis es ihm sein Geheimnis offenbart, seinen Wegen und Abwegen nachzuspüren, „fast mit einem kleinen Grad verliebter Schwärmerei".

Solche Individualpsychologie in weitestem Sinne verlangt Herder nun auch für den Geschichtschreiber[1]). Und es gibt ihm selbst „ein eigenes Vergnügen", eine fremde individuelle Totalität „im Gegensatz mit andern . . . treffend zu charakterisieren[2])". In Völkern und Zeiten spürt er riesenhafte Individualitäten, und das Wesen dieser Individualitäten zu ahnen aus ihren Äußerungen, ist seine Sehnsucht, wenn er vom „Geist" einer Sprache, vom „Geist" einer Dichtung spricht. Es ist ein ganz innerliches Verstehen, ein Ringen um den segnenden Gott. „Man müßte erst der Nation sympathisieren, um eine einzige ihrer Neigungen und Handlungen, alle zusammen zu fühlen . . .!"[3]) Weil Herder „hineingeht" in die historischen Gebilde, enthüllt sich ihm schließlich die „Volksseele", d. h. eine lebendige psychische Einheit, von deren lebensvoller Wirklichkeit man berührt wird, während die Idee des Volksgeistes ihren Entdeckern mehr oder weniger Erklärungsprinzip geblieben war, ohne erlebte Anschauung zu sein. Jetzt war es nicht mehr die alte systematische Etikettierung, sondern ein von Anschauung durchtränktes, lebenerfülltes Erfassen der Grundzüge, des organisierenden Prinzips, wenn er etwa von „Ägyptentum" oder dem Römer sprach[4]). Der „unermeßliche Fond" des Allgemein-Menschlichen[5]), aus dem die Wegelin und Genossen beliebig geschöpft hatten, war freilich zu allen Zeiten derselbe — aber nur, wenn man die Elemente gesondert betrachtete. Herder wußte, daß durch die komplexe Erscheinung etwas Neues entsteht, das nur als Totalität begriffen

---

[1]) Eben in dem Programm II, 257ff. [2]) XVIII. 58 BH.
[3]) Vgl. V, 502—504.
[4]) Seine treffliche Verteidigung gegen die Detailkenner V, 504 Ph.
[5]) J. Wegelin, Allg. und diplomatische Geschichte von der Teilung des Reiches, S. 9.

werden kann und durch eine Auflösung in Grundbestandteile ein Wesentliches seines Wesens verliert[1]) — ähnlich wie heute eine geisteswissenschaftliche Psychologie die Unzulänglichkeit und Inkompetenz der „Psychologie der Elemente" für gewisse Fragen des zusammengesetzten Seelenlebens erkennt.

Die Differentialtypik, die aus der vergleichenden Psychologie in Herders Praxis zustande kam, hatte freilich die Gefahr einer einseitigen Psychologisierung des Kulturbegriffs an sich. Es ist meines Wissens noch nie darauf geachtet worden, wie Herder — am konsequentesten in der Bückeburger Universalgeschichte — durch die Reduzierung des Geschichtlichen auf Individualtypen dazu geführt wird, an dem Status der Kulturen, an ihrem Werkcharakter, fast ganz vorbeizusehen und nur auf die seelischen Ausgangspunkte zu achten. Er faßt die alte Welt nicht in der Form einer Morphologie von Gestalten (beispielsweise einer Nomaden-, einer Agrarkultur usw.) auf, sondern als eine Seelengeschichte von „zarter Empfindlichkeit", „Ackerfleiß", „Regsamkeit", „Römertugend"[2]) oder höchstens als eine Abwandlung von entsprechenden Aktionsarten („Hirte", „Schiffer", „Wettläufer"[3])). Ganz auf psychologischer Basis vollends steht die Apperzeption der Kultur als einer spezifischen „Lieblingsmischung" von Erkennen und Empfinden[4]). Nicht von der Praxis her, die psychologisch orientiert war, sondern nur theoretisch hat Herder einen Zugang zu dem objektiven Gehalt einer Kultur gefunden.

B. DER ERTRAG

Herder hat keinen reinen, aber unstreitig echten historischen Sinn besessen. Trotz der Schranken, die in seiner unheroischen,

---

[1]) Diese Charakterisierung aus dem Ganzen einer Existenz heraus illustriert meisterhaft die Kennzeichnung der ägyptischen Kunst II, 128ff.: das Soziologische, Formale, Thematische, Psychologische, Völkerkundliche und Entwicklungsgeschichtliche des Phänomens ist in eins zusammengearbeitet — nicht klar aber lebendig, nicht plastisch aber das Vibrieren einer Atmosphäre übermittelnd. II, 128—136 als Gegenstück zu Winckelmann.

[2]) V, 483, 487, 494, 499; Ausnahme „Handelsstaat" der Phönizier und „Staats- und Kriegsgebäude" Roms. — Vgl. auch XXXII, 399 die Kulturwandlungen als „Erweiterung des menschlichen Hanges", Ausbildung von „Begriffen des Reichtums". [3]) V, 509.

[4]) VIII, 331f. Vom Erkennen und Empfinden den zwo Hauptkräften der menschlichen Seele 1775.

moralisierenden und individualistischen Haltung liegen, kann seine Form des geschichtlichen Sinnes geradezu ein Gegengewicht bilden gegen die übliche Auffassung dieser Weltanschauung, die vielfach in einseitiger Weise von den Bildern der Restaurationsepoche beherrscht ist. Vor allem das Erfordernis konservativ-reaktionärer Einstellung ist eine ungebührliche Verengung des Begriffs. In unserer Zeit ist ein hervorragendes Gegenbeispiel Max Weber, der bis zur Schmerzhaftigkeit historisch empfunden hat und eben deswegen kontrareaktionär gewesen ist. So ist es an sich auch keineswegs unhistorisch, wenn Herder der französischen Revolution Verständnis entgegenbringt[1]). Im Gegenteil: er spürt die Fortbewegung der Geschichte in der Gegenwart, er sieht das Bedeutende und hat ein Bewußtsein von der epochalen Bedeutung seiner eigenen Zeit[2]). Für ihn macht die Geschichte nicht Halt bei einem Ideal der Vergangenheit, sondern er fühlt sich und die Menschheit von der Welle weitergetragen — fert unda non regitur. Es ist etwas wie das Zeiterlebnis Fichtes von der napoleonischen Ära am Eingang der ersten Rede an die deutsche Nation: „Mit uns gehet mehr als mit irgend einem Zeitalter seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte." — Und Herder ist uns auch Beweis, daß historischer Sinn nicht zusammenfallen kann mit Verständnis für „Staatsraison". Herder gehört zweifellos nicht in die große Entwicklungslinie von Machiavelli über Vico zu Hegel[3]), die die Idee von der schöpferischen Energie der Staaten für die Erkenntnis gewonnen haben. Wir werden in dieser Verkümmerung eines wichtigen Organs einen Mangel sehen, aber wir werden anerkennen, daß der Schwerpunkt

[1]) Vgl. XVIII, 315 hB. mit der bezeichnenden Einschränkung, daß die neue Verfassung nur für Frankreich, nicht für das „bedächtige" Deutschland in Frage komme. Wir haben keinen Grund, an der Ehrlichkeit dieser Worte zu zweifeln und sie wie Haym II, 481 „wenigstens zur Hälfte ironisch" aufzufassen, denn sie stehen ganz im Einklang mit der Montesquieu verwandten Abneigung gegen „sogenannt beste Regierungsformen", gegen die mangelnde Rücksicht auf das Bodenständige (vgl. XVIII, 283, XVII, 59 BH.).

[2]) G. P. Gooch, Germany and the French Revolution (1920) stellt Herder das ehrenvolle Zeugnis aus: "no member of the Weimar circle judged the greatest event of the age, with such sanity and insight" S. 172.

[3]) Vgl. Meinecke, Die Idee der Staatsraison 1924 und Ben. Croce, „Grundlagen der Politik" deutsch von Hans Feist 1924 S. 34ff.

des historischen Sinns auf der Seite der Idee des Werdens ruht. Herder hat Machiavelli gewissermaßen übertrumpft auf dem Feld des geschichtlichen Sinnes, indem er ihn historisierend ableitete und erklärte aus dem „dunklen Abgrund der Zeiten" heraus[1]).

Aus dem Instinkt für den elementarischen Untergrund des geschichtlichen Daseinskampf, aus der Leidenschaft für das „Göttliche der Macht", wie Vico sagt, ist Herders historischer Sinn nicht entsprungen. Eine Wurzel von Herders Neigung zur Historie haben wir schon kennen gelernt: jenes „eigne Vergnügen" des unterscheidenden Charakterisierens individueller Gestalten. Das bringt ihn in die Nähe des Frühromantikers, dessen feinnervige Subjektivität die Anlehnung an die Formenfülle der Geschichte sucht, um „mitfühlend vorgeprägtes Leben zu begleiten"[2]). Das trennt ihn weit von einem so klaren Geist wie Justus Möser, der uns den grundlegenden Antrieb zur Geschichte in der Vorrede der Osnabrückischen Geschichte schlicht berichtet: das Interesse und der offene Blick für die politisch-rechtlichen Gegenwartsverhältnisse seiner engeren Heimat haben ihn früh gelehrt, „daß die modernen Zeiten durchaus das Licht der alten nötig hätten". Aber Herders geschichtlicher Sinn erschöpft sich nicht in einem feinsinnigen Schmecken der Geschichte, es fehlt ihm schon das ironische Element der Abspaltung eines beurteilenden und die virtuose Kritik wieder genießenden Bewußtseins zur romantischen Freude am Interessanten. Er nimmt Geschichte ernster, größer, läßt sich von ihr überwältigen, nicht bloß von ihren Oberflächen reizen und ihrem abgründigen Seelenreichtum fesseln: ihre Totalität ergreift ihn. So schreibt er nicht bloße Charakteristiken, sondern ein universalhistorisches Manifest als gewichtigsten Ausdruck seines Verhältnisses zur Geschichte.

Das weist auf die zweite, in keiner Weise aus der ersten ableitbare Wurzel von Herders historischem Sinn, welche in der Erschütterung durch die Notwendigkeit des geschichtlichen Geschehens liegt. Letzten Endes dreht sich seine ganze Geschichtsinterpretation darum, auf irgendeine Weise die innerliche Zwangsläufigkeit des Historischen zum Ausdruck zu bringen. Nur von diesem Zentralpunkt aus ist wirklich Einheit in seinem Denken.

[1]) XVII, 321—325 BH.

[2]) Borries S. 106, ähnlich S. 201.

Die Notwendigkeitsidee bleibt sich gleich, so sehr sich auch ihre Begründung wandelt. Es begann mit dem Kampf gegen die supranaturale, bloß scheinbare, weil auf Immanenz verzichtende Notwendigkeit. An ihre Stelle trat die noch ganz Humesche Abstellung auf die nicht weniger scheinbare Kausalnotwendigkeit der menschlichen Bedürfnisse[1]). Dem erwachenden Irrationalismus genügt dieser rein zweckhafte Zusammenhang nicht mehr, und er findet in der Wachstumskonstanz eine neue Form seiner Idee. Aufblühen, Reife und Verfall heißt jetzt die Unentrinnbarkeit der Geschichte, die „historische Ordnung" wird dem „Lauf der Natur gemäß"[2]). In den siebziger Jahren wird dieselbe Intention durch die Vorstellung des „tausendzackigen Verhängnisses", der in aller Unberechenbarkeit an einen überindividuellen Sinn gebundenen Schicksalhaftigkeit der Geschichte erreicht. Die Sphäre der „Ideen" drängt diese genialste Variante der Notwendigkeitsidee zurück durch eine neue Identifizierung der Geschichte mit der Naturgeschichte, eine vertiefte Fassung des Organismusgedankens. „Bei dieser Betrachtung verschwindet alle sinnlose Willkür auch aus der Geschichte. In ihr sowohl als in jeder Erzeugung der Naturreiche ist alles oder nichts Zufall, alles oder nichts Willkür. Jedes Phänomen der Geschichte wird eine Naturerzeugung[3])." Als ob aber dadurch die „Ordnung" der Geschichte noch nicht gesichert wäre, setzt Herder einen zweiten Garanten in der göttlichen Erziehung, die mit allem zwangsläufig einen vorgesetzten weisen Plan verfolgt. Die letzte Form der Notwendigkeit, die aus der Vorstellung der Geschichte als dem ausgebreiteten Buch der Allgüte Gottes voll moralischer Bezüge herauswächst, ist die metaphysisch ärmste, aber im nächsten Umkreis Herders sehr wirksame Idee der Nemesisgerechtigkeit, auch sie noch, wie Johannes von Müllers Gefolgschaft bewies[4]), von universalhistorischer Tragkraft. All diesen Theoremen liegt die Überzeugung zugrunde, die auch Schellings Verhältnis zur Geschichte

---

[1]) XXXII, 99 und 105. [2]) II, 127. [3]) IV, 200.

[4]) Das Schlußwort der „24 Bücher Allgemeiner Geschichten" zu deren endgültiger Niederschrift Joh. v. Müller nicht zuletzt durch Herder bewogen wurde (Wegele 828), ist wie ein Echo der Humanitätsbriefe: „Bei jeder Umkehr des Rades schallt von dem Geiste, der auf den großen Wassern lebt, das Gebot der Weisheit: Mäßigung und Ordnung! Wer es überhört, der ist gerichtet!"

bestimmte und die die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums in Worte kleideten, die Herder in allen seinen Perioden geschrieben haben könnte: „Zu glauben, daß die geistigen Veränderungen, die Revolutionen der Wissenschaften, die Ideen, die sie erzeugt, die Werke selbst, in denen sich ein bestimmter wissenschaftlicher oder Kunstgeist ausgesprochen hat, ohne Notwendigkeit sei, und nicht nach einem Gesetz, sondern durch Zufall entstehe, ist die höchste Barbarei[1])."

Zwischen den beiden Ausgangspunkten des Herderschen Geschichtssinnes, dem singularistischen und universalistischen, besteht eine Spannung, die sich durch seine ganze Existenz als Moment der ewigen Unruhe hindurchzieht. Die doppelte Tendenz, sowohl zum Einzelnen als zum Allgemeinen, ist der Schlüssel zu seiner Pädagogik und persönlichen Lebensführung ebenso wie zu seiner Geschichtstheorie. Er ruft aus der Abstraktion in das lebendig Einzelne hinab, zurück, hinaus. Ob es sich um die Rechtsidee handelt, für die ein kleiner Dorfrichter mehr tut als ein im Allgemeinen sich verlierender „Raisonneur"[2]), oder ob er sich sein Lebensziel in der begrenzten Wirksamkeit am Rigaer Lyzeum setzt[3]), ob er den Bildungswert der Geschichte nur im Besonderen der Lebensbeschreibung und Selbstbekenntnisse, in den „kleinen unvermerkten Charakterzügen" eines minutiösen Portraits, nicht in einem Ideal und nicht im „Allgemeinen" des Geschichtsverlaufs anerkennt[4]) oder den sokratischen und patriarchischen Kleinkreis preist[5]) — immer ist es eine Abwendung von dem substanzlosen Allgemeinen. Und doch ist dieses Ganze der Raum, in dem er immerfort zu fühlen, sich zu bewegen strebt; „es geht aufs Ganze"[6]) ist die höchste Formel seines Enthusiasmus, die das Einzelne vergleichgültigt, und die Idee der Menschheit ist der letzte Orientierungspunkt seines Denkens und Wirkens[7]). In derselben Unentschiedenheit schwankt sein Persönlichkeitsideal zwischen der schroff individualistischen Ablehnung jeder „Prototyp"-bildung, dem Preis der wohltätigen Beschränkung von Assi-

---

[1]) Schellings Werke V, 226. [2]) V, 542 Ph.

[3]) Vgl. Brief an Hartknoch, Nantes, Okt. 69. Lebensbild II, 75.

[4]) XI, 85f. [5]) Z. B. V, 568, 571 Ph.

[6]) V, 513. „... wenn auch kein Einzelnes dabei gewönne".

[7]) Vgl. die Maßlosigkeit seiner Pläne von dieser Seite IV, 405 J. („Gesetzgeber für Fürsten und Könige").

milationsfähigkeit und Tätigkeitsfeld und andrerseits einer sehr bestimmten Verachtung der differenzierten Leistung an singulärer Stelle, wo eine beschränkte Auszeichnung mit der Verstümmelung der Kräfte erkauft wird[1]). Sein historisches Gefühl ist hin- und hergerissen durch die Alternative, ob die nationalen Eigentümlichkeiten einen absoluten Wert darstellen, dessen drohenden Verlust man bedauern soll, oder ob das Aussterben des patriotischen Hasses, der ihre Voraussetzung war[2]), und die umfassende Vereinheitlichung der „europäischen Republik" als Fortschritt zu begrüßen ist. Seine Universalhistorie hat ein ganz anderes Bild, je nachdem der Sinn für Besonderung das Interesse auf die Geschlossenheit der Nationalkulturen hinlenkt, oder der Sinn für die Einheit des Ganzen aufmerksam macht auf „den strahlenden Gang, den die Kultur über Völker und Zeiten genommen"[3]).

Aber gerade diese Antinomie, die so viel von der Entscheidungslosigkeit des Herderschen Weltbilds verschuldet hat, ist vielleicht besonders geeignet, dem irrationalen Wesen der Geschichte gerecht zu werden, das der Organismusgedanke allein nicht auszuschöpfen vermag. Mit dieser Zwiespältigkeit kommt der Geist am ehesten heran an das nie aufgelöste Problem von Freiheit und Notwendigkeit, das die Geschichte ausmacht. Sie hat es Herder ermöglicht, die Unberechenbarkeit und Gebundenheit des historischen Lebens zugleich zusammenzufassen in der Idee der Ereignishaftigkeit der Geschichte. Ereignis ist die seltsame Existenz, die wunderbar und aus schöpferischen Quellen, aber auch planvoll und gesetzlich ist, ganz menschlich frei und ganz göttlich bedingt[4]). Die Freiheit ist freilich objektiv eine Täuschung, aber nur für den Zuschauer, nicht für das Handeln selbst. Das Gesamtbild, das sich daraus ergibt, ist die Geschichte als Drama, in dem „noch alle Szenen, in deren jeder jeder Schauspieler nur Rolle hat, in der er streben und glücklich sein kann — alle Szenen noch etwa ein Ganzes, eine Hauptvorstellung machen können, von der freilich der einzelne eigennützige Spieler nichts wissen und sehen, die aber der Zuschauer im rechten Gesichtspunkt und in ruhiger Abwartung des

---

[1]) Diese der üblichen Auffassung von Herders Bildungsideal strikt entgegengesetzte Anschauung VIII, 224.

[2]) IV, 212. [3]) II, 124.

[4]) „... ich rede von einem historischen Ereignisse! Wunder des menschlichen Geistes und gewiß der Vorsehung Werkzeug" V, 522.

Folgeganzen wohl sehen könnte"[1]). Die Dynamik der Geschichte ist auch von Hegel kaum universaler gedeutet worden. In der Vorstellung von dem „eigennützigen Spieler", der ohne Wissen ein Mandat ausführt, nimmt Herder geradezu Hegels Lösung des geschichtlichen Freiheitsproblems, die „List der Vernunft", vorweg, wie auch das unbegrenzte Zutrauen zu dem Begreifen des Zuschauers etwas von der Sicherheit des „absoluten Wissens" hat. Herder steht damit wieder am Anfang der klassischen Geschichtstheorie, die bald mehr in historiographischer bald mehr in geschichtsphilosophischer Absicht um diese Dialektik kreist. Was Schelling über der forschenden und pragmatischen Historie als die dritte und höchste Art der Geschichtsbetrachtung die „historische Kunst" nennt, ist ganz derselbe ästhetische Historismus, der den dramatischen Charakter der Weltgeschichte zur Darstellung bringt, indem er ganz empirisch motiviert, aber alles aus einer höheren Ordnung begreiflich macht, ohne „das Schicksal immer im Mund zu führen"[2]). In ähnlichem Sinn hat Schlegel für „die einzelnen Teile ... die vollkommenste Empirie, nur im ganzen ... die Beziehung auf eine Idee" gefordert[3]). Es soll damit nicht für eine „philosophische Konstruktion" der Geschichte (Schelling), sondern für eine künstlerische Geschichtsdarstellung die Grundlegung gegeben werden. Überraschend gemeinsam ist das ja auch von Herder gestreifte Ziel der Rückkehr zum Chronik- und Tatsachenstil[4]), der nun aber nicht mehr naiv, sondern synthetisiert ist und die universale Betrachtung in sich enthält.

Herder kennt eine „dramatische" Geschichte seit etwa 1768, und zwar hat sie zu Anfang einen dramatischen Charakter nicht so sehr in jenem metaphysischen als im gewöhnlichen Verstand des Wortes. Den „unbändigen Wurf historischer Begebenheiten"[5]) empfindet er so unmittelbar, daß er die Idee der schließlichen Ordnung auch ihres „Eigensinns" immer weiter zurückschiebt. In dieser Verfassung stößt er auf Shakespeare. Und wie er seine

[1]) V, 559 Ph. [2]) Schellings Werke V, 310.

[3]) A. W. Schlegel, Berliner Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, ed. Minor I, 14.

[4]) Vgl. auch Johannes v. Müllers Absicht „simpel, wie in seinem Tagebuch Julius Cäsar" zu schreiben. Briefe eines jungen Gelehrten. Tübingen 1802 S. 7 und Schellings Hinweis auf diesen vorbildlichen Historiker V, 312; A. W. Schlegel l. c. S. 14.

[5]) II, 123.

Stücke als Geschichte verstehen lernt, „so voll, so ganz, so lebendig, wie sie im großen Zusammenlauf der Weltbegebenheiten nur geschehen kann“[1]), so gibt ihm das vielleicht einseitige Shakespeareerlebnis „herrliche ... Formeln“, wie er selbst sagt[2]), d. h. Kategorien, Geschichte anzuschauen. Die Methode des Dramatikers wird ihm vorbildlich für die Auslese und Bewegungskonzentration des Historikers, der historische Sinn identisch mit „einer Art dramatischer Vorstellung“ und die Beschäftigung damit zu einer künstlerischen Angelegenheit der anschaulichen Erkenntnis[3]). Hier ist Herder offenbar auf dem Weg einer rein voluntaristischen Geschichtsinterpretation, für die sich der historische Vorgang ausschließlich im „Zusammenstoßen von Triebfedern, Charakteren, Personen und Umständen“[4]), d. h. in Erlebnisreaktionen und Willensmotiven vollzieht — eine Form der Dramatisierung, die er nie weiterverfolgt hat. Aber — und das ist das Wichtigste unseres Gedankengangs — Shakespeares Dramenwelt liefert auch das Urbild zu der Rollengeschichte, die wir in der Bückeburger Philosophie kennen gelernt haben. Herder übersieht die verborgene Providenz im Drama der Weltgeschichte, wie er in Macbeth oder König Lear als Leser das Schicksal geahnt hat: „Umstände und Gegenumstände so vortrefflich zusammen- und gegeneinandergewogen, daß der getäuschte Leser gleichsam das Gesetz der Fatalität empfindet, nach so vorherbestimmten Ursachen auf den Erfolg schwören möchte, daß es so geschehen mußte. Shakespeare zeigt ihm gleichsam das Buch der Vorsehung ....“[5])

---

[1]) V, 236.

[2]) V, 245.

[3]) „Um über irgendeinen Erfolg zu philosophieren und den Erwuchs desselben aus seinen Ursachen sich einigermaßen zu erklären, ist schon eine Art von dramatischer Vorstellung in der Seele nötig, wo wir alle fremde, zu dem Betriebe einer Handlung unwesentliche und müßige Umstände weglassen, uns aber jede der tätigen Triebfedern wirksam denken und so ein ganzes der Sukzession bilden. So siehet der abergläubige Haufe in den Wolken des Himmels Schlachtordnungen und feurige Heere ... Ebenso, nur mit dem Auge des Verstandes und nicht der getäuschten Einbildung, sucht der Virtuose der Geschichte sich ein dramatisches Ganze seiner Begebenheiten auf; der wahre Geschichtsschreiber bringts in seinen Vortrag: so wird historische Illusion, Täuschung“ V, 244.

[4]) V, 240.

[5]) V, 242. 1. Entwurf zum Shakespeare-Fragment.

Dieses dramatische Schicksal konnte auch gewaltsame Revolutionen[1]), den „Gang der Vorsehung" über Millionen Leichname[2]) bejahen, mußte für das Tragische der Geschichte ein Verständnis wachrufen, wie es Herder nach 1774 nie mehr gehabt hat[3]). Und diese dramatische Luft ließ trotz alles Historismus keine fatalistische Depression aufkommen, sowenig sie auch für einen schrankenlosen Freiheitstaumel Raum bot. Denn das ehrfürchtige Vertrauen in den majestätischen Gang der Geschichte, „selbst wo man nichts oder nicht alles sieht", macht zukunftsgläubig und willensfrisch[4]). Diese zugleich ergebene und doch aktive Lebensstimmung ist also nicht, wie man gemeint hat[5]), eine Einwirkung spinozistischer Lebensweisheit, sondern ganz auf dem Boden der durch Shakespeare erlebten Geschichte gewachsen, und erst rückwirkend hat sie die verwandtschaftliche Neigung zur zweckfeindlichen Ruhe Spinozas geschaffen. Der ganze irrationalistische Historismus der ersten siebziger Jahre, von dem diese Maxime ein Teil ist, leitet sich auch nicht von rein religiösen Ursprüngen her, wie Doerne will, sondern ist die Frucht von dem Einbruch des Phänomens Shakespeare in den Geist Herders, wie er denn auch schnell erweicht wird, als der englische Dichter nicht mehr im Zentrum steht. Merkwürdig an dieser Epoche bleibt, daß die Geschichtsdramatik gewissermaßen hinter dem Rücken des Bewußtseins erlebt wird. Denn ununterbrochen glaubt Herder gegen den „Skeptizismus an Tugend, Glück und Verdienst"[6]) für die eudämonistische Theodizee zu kämpfen, während doch die optimistischen Moralbegriffe in der Tiefe zermalmt waren von den Mächten Charakter und Schicksal. Irgendwie war mit dem metaphysischen Hintergrund der objektiven Zeit, durch die Schicksalsgeborgenheit der doch immer aktiv gespannten Seele das tiefe Gefühl gerechtfertigt, daß das Leben seinen Zweck in sich selber trage, nicht um ideeller Ziele, sondern um seiner selbst

[1]) V, 531 Ph. [2]) V, 576 Ph. [3]) Vgl. Doerne 133ff.

[4]) Die ganze Stelle, die deutlich das Hervorgehen der Stimmung aus der dramatischen Organisation der Geschichte beleuchtet, lautet: „Alle (sc. Szenen) im einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein Mittel zu Zwecken — welch ein Anblick! welch edle Anwendung der menschlichen Geschichte! welche Aufmunterung zu hoffen, zu handeln, zu glauben, selbst wo man nichts oder nicht alles sieht!" V, 513 Ph.

[5]) Vollrath S. 46f. [6]) V, 583, ähnlich 513 Ph.

willen da sei. Wie armselig, wie endlich und beschränkt gedacht, menschliche Bestimmung in die Erreichung von Licht und Gedankenfreiheit zu setzen! „Aber Empfindung, Bewegung, Handlung — wenn auch in der Folge ohne Zweck — (was hat auf der Bühne der Menschheit ewigen Zweck?), wenn auch mit Stößen und Revolution ... als Werkzeug in den Händen des Zeitlaufs, welche Macht!“[1]) Die Bewegung an sich, Kraft und Gegenkraft, für die einen Sinn zu erfinden nicht erst nötig ist, werden die letzten Dinge dieser auf die Idee des Lebens sich gründenden Philosophie, die den Kreis offen läßt, die metaphysische Umfassung dieses Vitalen nicht wie einen festen Ring herumlegt, sondern als unendlichen Raum betrachtet, in dem die Lebensenergien sich entfalten.

Nachzuweisen, was an geistesgeschichtlichen Ausstrahlungen von dieser Verabsolutierung des Lebens, von der Vergöttlichung der Geschichte ausgeht, die Wirkungen Herders, die man vielleicht gegenwärtig in der Zeit einer beginnenden Herderrenaissance[2]) eher zu überschätzen geneigt ist, nach allen Seiten auch nur annähernd abzuschätzen, ist beinahe unmöglich, vor allem deshalb, weil der Eindruck derer, die seine Erben sein konnten, durch die „Ideen“, die Humanitätsbriefe und die Adrastea so ungünstig beeinflußt wurde, daß sie nirgends eine Dankesverpflichtung fühlten. Man kennt die ablehnende Kritik: Humboldt nennt die Ideen „lauter Salbaderei“[3]), Fr. Schlegel bezeichnet Herders Arbeit als „ein wissenschaftliches Phantasieren nach unbestimmten Gefühlen“[4]), A. W. Schlegel, wie Lichtenberg, der Rezensent aus ganz anderem Lager, empört sich über die durch und durch subjektive Färbung der Geschichte und den Mangel an konkreter Darstellung[5]). Überall vermißt die gedanklich straffere nächste Generation das Objektive, den Ernst der Sachlichkeit. Von dem Gipfel eines irrationalen geschichtlichen Sinnes, wie er in der Bückeburger Philosophie der Geschichte vorlag, wußte man kaum mehr. Und was daraus an tiefer geschichtlicher Einsicht in die späteren Werke übergegangen war, hatte nach Goethes bekanntem

---

[1]) V, 525 Ph.

[2]) Vgl. Josef Nadler, „Hochland“ 1924/25, Heft 1.

[3]) An Brinkmann, 19. Dezember 1793; vgl. Spranger, Humboldt; Register s. v. Herder.

[4]) Vgl. Borries S. 144.

[5]) Haym, Romantische Schule S. 582 und 848.

Wort schon zu sehr den Weg ins Breite gefunden, als daß man den Lehrer noch hätte herauskennen mögen.

Es erscheint daher richtiger, ganz abgesehen von direkten Einflüssen, von einem weiteren Gesichtspunkt aus Herder seine Stelle in der Entwicklungsgeschichte des historischen Sinns anzuweisen. Es gibt geistesgeschichtliche Kurven, die wir einzeichnen können auch ohne daß die Kausalitätsverhältnisse feststehen. Schillers „Räuber" etwa sehen wir in einem Zusammenhang der unter dem Zeichen Rousseaus steht, obwohl wir nachweisen können, daß der Dichter erst 1787 eine Schrift von Rousseau gelesen hat. So ist Herder ein bedeutsames Glied in der Erweiterung des Bewußtseins- und Erkenntnisinhalts nach der Seite der geschichtlichen Welt, auch wenn spätere nicht ausdrücklich auf sein Vorbild sich berufen. Wir werden uns zwar vor der Einseitigkeit hüten, ihn ganz für diese Linie geistigen Aufbaus in Anspruch nehmen zu wollen. An seinem Schicksalsbegriff und an seinem Maßstabbegriffen, die doch keineswegs bloß weichliche Konsequenzfehler sind, offenbarte es sich, daß die tiefsten Wurzeln seiner geistigen Substanz nicht in der Geschichte ruhen, sondern im Pädagogischen[1]). Er ist Erzieher, und die Entfaltung aller Lebenswerte in der Geschichte liegt ihm letzten Endes vor allem am Herzen als umfassendstes Bildungsmittel. Auch wenn er die Lieder alter Völker historisch deutet, oder den weltliterarischen Relativismus verkündigt, will er Erwecker sein und die Kunst der jungen Generation befruchten und lenken, indem er sie zu neuen Quellen der Dichtung führt. Aber doch liegt in ihm ein Knotenpunkt in der Ausbildung des historischen Auffassungsvermögens. Auch da, wo er nur vorhandene Ansätze fortführt, hat er verfeinert, vertieft, verlebendigt und intensiviert. Die Forderung von Kultur- und Volksgeschichte statt bloßer Kriegs- und Fürstengeschichte war gewiß nicht seine Erfindung, und doch hat er mit diesem Kampfruf vielleicht am längsten nachgewirkt. Was Volk und Nationalgeist sei, war schon vorher in seiner Bedeutung enthüllt oder wenigstens als Problem umkreist worden. Aber unter Herders Händen bekam die Idee plötzlich Blut und Nerven und wurde

[1]) In dieser Einstellung liegt auch der Schlüssel für seine politische Stellungnahme; vgl. XVII, 111 BH.: „... Daß das Volk erzogen werde, kann unser einziger Wunsch sein, nicht daß es herrsche, nicht daß es gebiete und lehre."

aus der Abstraktion eine Aufforderung, so vage sie auch bleiben mochte. Hat er hier einer fruchtbaren Auffassungskategorie frische Stoßkraft verliehen, so hat er in anderer Richtung sich den Dank originaler Geschichtsschreiber verdient, indem er ihre Goldschätze zu einem Kapital gemacht hat, mit dem man wuchern konnte. Was der instinktive historische Takt Winckelmanns und Mösers fast unausgesprochen gesehen und gestaltet hatte, erhebt Herder zu einem überall anwendbaren Prinzip. Der genetische Gesichtspunkt im Gegensatz zum philosophisch-verabsolutierenden und zum bloß verzeichnenden und charakterisierenden wird durch Herder zu etwas auf das man aufmerksam wird, das man in seiner Folgenschwere erkennt. Man lernt sehen, wie alle Vorgänge und Einrichtungen in der Zeit entstehen und ablaufen, auf natürlichen und psychologischen Voraussetzungen beruhend, von Wachstumsgesetzen eindeutig bedingt, seltsam und vielfältig ineinander verkettet. Und man lernt diese Genese als monumentalen Stufenbau sehen, der beherrscht wird von einem inneren Formgesetz: dem organischen Prinzip, das sich in statischer und dynamischer Weise kundtut als strukturelle Stileinheit im Querschnitt und als kontinuierliches Aufblühen und Absterben in der Bewegung. Vieles von Herders Feinfühligkeit für Lebenseinheit und Entwicklungsrhythmus ging wieder verloren, weil das 19. Jahrhundert nicht damit umzugehen wußte und vor diesem Abgrund des Irrationalen zurückscheute und floh. Erst in jüngster Zeit treten solche Erlebnisweisen und Sehmöglichkeiten wieder in den Bereich der Wissenschaft. Aber bedeutsam schon für die Folgezeit war, daß sein Entwicklungsbegriff den Gedanken der strengen Kontinuität enthielt. Auch die großen Kulturen standen demnach nicht mehr abrupt neben- oder hintereinander, sondern die ewig wirkende Tradition verband sie enge, auch wenn das Aufnehmen des Erbes und der Überlieferung noch so sehr in einem Umarbeiten bestand. Es war Herders größte Selbständigkeit, nun der Versuchung zu entgehen alles nur als Vorstufe, als untergeordnete Vorarbeit des nachfolgenden Höheren aufzufassen, alles zum Mittel herabzudrücken und als solches zu verachten. Es war die Tat einer großartigen Universalität, jede nationale Kultur nicht bloß als berechtigte Etappe, sondern in ihrer spezifischen klassischen Vollendung anzuerkennen als Höhepunkt, der seinen Zweck in sich selbst trägt. Er war zu dieser Weitherzigkeit fähig, weil ihm keine Norm die

Freude und das Verständnis verderben konnte für das Eigenartige, Besondere, für die Fülle individuellen Lebens, das ihm in der Geschichte überall entgegensprühte. Und dieser Sinn für das Spezielle drang auch in seine persönliche Zielsetzung ein. Wenn Humboldt den „wahren und unermeßlichen Nutzen" der Geschichte darin sieht, „dem Gemüt gegenwärtig zu erhalten, daß es kein anderes erfolgreiches Eingreifen in den Drang der Begebenheiten gibt, als mit hellem Blick das Wahre in der jedesmal herrschenden Ideenrichtung zu erkennen und sich mit festem Sinn daran anzuschließen"[1]), so ist das eine weltanschauliche Warte, auf der wir schon Herder zeitweilig stehen sahen.

Aber nicht bloß für eine Verfeinerung der Sinnesorgane, eine Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntniswerkzeuge und für eine beginnende Verschmelzung von Geschichtsbild und idealer Forderung steht der Name Herder in der Geschichte des historischen Sinns. Die Geschichte als ein Teil der Wirklichkeit, nicht bloß hinsichtlich ihrer sittlichen Wertung, sondern hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Frage ihrer Substantialität war gefährdet durch den Kantischen Idealismus. In dem großen Umschwung von Kant zu Hegel, den man schon als die Wandlung vom Ding an sich zum Ansich der Dinge bezeichnet hat, stellt sich nun Herder als einer der ersten gegen die Verflüchtigung der Dingwelt, wie sie Kants Kritizismus bedeuten konnte. Er kann fast als Vorläufer des Hegelschen Realismus gelten[2]). Obwohl die Romantiker Recht hatten, wenn sie über die „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" (1787) ärgerlich waren und spotteten wegen der oft kindischen Polemik gegen einen nur halb verstandenen Meister, so steckt doch in dieser Streitschrift über das Verhältnis von „Verstand und Erfahrung", die buchhändlerisch den größten Erfolg gehabt hat von allen Werken Herders, ein fruchtbarer Ansatz zur Rehabilitierung der Wirklichkeit. Herder hält fest, daß eine objektive Welt als gegeben existiert, deren das erkennende Ich nur „inne wird", von der es „Kunde" erhält. Nicht die Formgesetze der Erkenntnis machen die Objekte, sondern diese ist eine

[1]) S. W. (Akademieausgabe) IV, 40 (Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers).

[2]) Vgl. Otto Pfleiderer, Herder und Kant, Jahrbuch für protestantische Theologie I, 4 S. 636ff.

das Außerich hinnehmende „Anerkennung des Daseins“[1]). Wenn Hegel dann über diesen Dualismus wieder hinwegkommt durch seinen Panlogismus, so ist auch das bei Herder vorbereitet durch den Gedanken der metaphysischen Konformität der Seele mit ihrem Gegenstand, insofern im objektiven Weltall dieselbe „Kraft“[2]) wirksam ist, wie im Erkennen, nämlich die Vernunft[3]).

Diese Ehrfurcht vor der Wirklichkeit entspringt letztlich derselben Quelle wie die aus vergrößerter Erfahrungsweite geborene historische Erkenntnis — aus einem gesteigerten und umfassenderen Lebensgefühl. Ein Eindringen in alle Höhen und Tiefen, ein Zuströmen aller Ferne und Nähe, leidenschaftliches Mitschwingen und Hingabe an die Buntheit lebendiger Gestalten, Fülle seelischen Reichtums und Durst nach dem berauschenden Wein fremden Lebens, Überspringen der abgezirkelten Grenzen des Erlaubten und Gebilligten in dunkle mißachtete und verbotene Bezirke hinein, eine innere Abenteuerlust und eine große fühlende Seele — diese Kräfte sprengten die Fesseln der geordneten Aufklärung und waren die bedeutendste Hinterlassenschaft Herders für die Nachkommen. Und wo war das alles gewaltiger, ausgreifender, freudiger zu gewinnen und zu betätigen als in der Geschichte? Herder ist erfüllt von dem Enthusiasmus der Entdeckerfreude: „... welch ein Meer ist da noch zu beschiffen, wie schöne Inseln und unbekannte Flecke hier und da zu finden“[4]). Hier ist der lebendige Trieb nach Erkenntnis mächtig, von dem Ranke sagt: „Er wird von dem Drang, daß nichts Menschliches ihm fern und fremd sei, zur Umfassung des ganzen Kreises aller Menschen und Reiche fortgerissen“[5]). So wird das Motto des zweiten Hauptteils der „Ideen“ zum letzten Grund und zur letzten Frucht von Herders historischem Sinn:

Nil humani a me alienum puto.

---

[1]) XXI, 151. Vgl. das ganze sechste Kapitel der Metakritik: Vom Idealismus und Realismus (S. 148—167).

[2]) XXI, 173.

[3]) Vgl. Haym II, 681ff. Diese antikritizistische Erkenntnislehre findet sich schon in der Psychologie Herders „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“. Vgl. Vollrath S. 51f.

[4]) IX, 523f. DM.

[5]) S. W. 24 S. 291 (Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und Politik 1836).

LITERATURVERZEICHNIS

J. G. Herder. Sämtliche Werke herausgeg. von Bernh. Suphan 1877—1913. 33 Bände.

Zugrunde gelegt sind sämtliche Schriften. Die Belegstellen aus den wichtigsten Quellen sind mit folgenden Sigeln versehen:

„Über die neuere deutsche Litteratur, 3 Sammlungen Fragmente" 1767 . . . . . I, 131ff. FL.

„Über die Reichsgeschichte, ein historischer Spaziergang", im 3. „Kritischen Wäldchen" . . . . . III, 462ff. Rg.

„Journal meiner Reise" 1769 . . . . . IV, 341ff. J.

„Abhandlung über den Ursprung der Sprache" 1772 V, 1ff. US.

„Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" 1774 . . . . . V, 475ff. Ph.

„Wie die deutschen Bischöfe Landstände wurden" (Göttinger Preisschrift) 1774 . . . . . V, 676ff. BL.

„Ursachen des gesunkenen Geschmacks" (Preisschrift der Berliner Akademie) 1775 . . . . . V, 595ff. UgG.

„Älteste Urkunde des Menschengeschlecht" 1774 u. 1776 VI, 193ff., VII AU.

„Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker" 1778 VII, 334ff. D.

„Denkmahl Joh. Winckelmanns" 1778 (ungedruckte Kasseler Preisschrift; zum erstenmal herausg. v. Drucker 1882) VIII, 437ff. W.

„Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung" (Preisschr. Berlin) 1780 IX, 307ff. R.

„Vom Geist der Ebräischen Poesie" 1782/83 IX, 213ff., XII EP.

„Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 4 Teile 1784, 1785, 1787, 1791 . . . . . XIII, XIV.

„Zerstreute Blätter" 1785—97 . . . . . XV, 189ff., XVI ZB.

„Briefe zu Beförderung der Humanität" 1793—97 XVII, XVIII BH.

(die sog. „humanistischen Briefe", der Kern von BH. 1792; XVIII, 303 Anhang hB.)

„Adrastea" 1801—1804 . . . . . XXIII, XXIV A.

I. G. von Herders Lebensbild, ed. E. G. von Herder I—III. Erlangen 1846.
Carolina v. Herder, Erinnerungen aus dem Leben I. G. v. Herders, ed. I. G. Müller in Herders Werke (Stuttgart 1830). Bd. 20—22.
Aus dem Herderschen Hause, Aufzeichnungen von Johann Georg Müller, ed. Jacob Baechtold. Berlin 1881.
Aus Herders Nachlaß, ed. H. Düntzer u. F. G. v. Herder 1856/57. 3 Bde.
Von und an Herder, Briefe, ed. H. Düntzer und F. G. v. Herders 1861/62. 3 Bde.
Herders Briefe an Hamann, ed. Otto Hoffmann 1889.
Briefe von und an Merck, ed. K. Wagner, 3 Bde. Darmstadt 1835.

Alphabetisches Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur.

I. K. Bluntschli, Geschichte der neueren Staatswissenschaften (3. Aufl.) 1881 (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Bd. 1.)
K. Borries, Die Romantik und die Geschichte, Berlin 1924.
Otto Braun, Herders Kulturphilosophie (Ztschr. f. Philosophie und philosoph. Kritik, Bd. 144, S. 165ff.).
— Herders Ideen zur Kulturphilosophie (Fortsetzung zum Vorhergehenden). Hist. Zeitschr. 101 S. 292ff.
Max Bruntsch, Die Idee der Entwicklung bei Herder von geographischen Gesichtspunkten aus betrachtet. Diss. Leipzig 1904.
Benedetto Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, Deutsch von E. Pizzo 1915.
Viktor Ehrenberg, Herders Bedeutung für die Rechtswissenschaft (Göttinger Rektoratsrede 1903).
Siegbert Elkuß, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung (Hist. Bibl. Bd. 39).
Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Ges. Schriften I. Leipzig 1922.
— Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus (Archiv f. Geschichte d. Philosophie XIII, 1900 = Ges. Schr. Bd. II, S. 312—390).
— Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt (Deutsche Rundschau 108). (= Ges. Schr. Bd. III).
M. Doerne, Religion und religiöse Motive in Herders Geschichtsanschauung. Diss. Leipzig 1924 (Maschinenschr.).
Richard Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 1890.
E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie. 1911. (Handbuch der mittleren und neueren Geschichte, 1. Abt. III.)
Th. Genthe, Der Kulturbegriff bei Herder. Diss. Jena 1902.
W. Goeken, Herder als Deutscher. Tübinger germanistische Arbeiten I, 1926.
Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland. Berlin 1902.
G. P. Gooch, Germany and the French Revolution. 1920.

P. Hagenbring, Herder und die romantischen und nationalen Strömungen in der Literatur des 18. Jahrhunderts bis 1771. Diss. Halle 1911.

Hänßel, Der Einfluß Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Anschauungen Herders. Diss. Leipzig 1902.

A. v. Harlem, Herders Lehre vom Volksgeist. Diss. Rostock 1922 (Maschinenschr.).

I. C. Hatch, Der Einfluß Shaftesburys auf Herder (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, ed. Max Koch Bd. 1. (1901)).

Rudolf Haym, Herder I (1880), II (1885).

Jos. Heimann, Möser und Herder. Diss. Münster 1924 (Maschinenschr.).

Hermann Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Berlin 1921.

Hermann Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts III, 3. (5. Aufl. 1909).

Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre (3. Aufl.) 1914.

I. Kaerst, Studien zur Entwicklung und Bedeutung der universalhistorischen Anschauungen. H. Z. 106 u. 111.

H Kantorowicz, Volksgeist und historische Rechtsschule, Hist. Zeitschrift 108 (1912).

H. Korff, Geist der Goethezeit I 1924.

Eugen Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Berlin 1893.

— Herder (2. Aufl.) 1921.

K. Lamprecht, Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft (Hildebrands Jahrbücher f. Nationalökonomie und Statistik, III. Folge Bd. 14 (1897).

E. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, Bd. 18.)

Sigmund v. Lempicki, Geschichte der Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, 1920.

Ottokar Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben I. Berlin 1886.

Gerhard Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte. H. Z. Beiheft 6, 1926.

Georg Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin 1915.

Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsraison. München und Berlin 1924.

Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917.

Eduard Meyer, „Zur Theorie der Geschichte" (Kleine Schriften 1910 S. 1ff.).

Ludwig Posadzy, Der entwicklungsgeschichtliche Gedanke bei Herder. Diss. Münster 1906.

H. Proesler, Das Problem einer Entwicklungsgeschichte des historischen Sinns (Historische Studien ed. Ebering, Heft 142), 1920.

E. Raschke, Herdersche Gedanken in A. W. Schlegels Berliner Vorlesungen. Diss. Breslau 1923 (Maschinenschr.).
A. Regli, Iselins Geschichte der Menschheit, eine Vorarbeit zu Herders Ideen. Diss. München 1920.
M. Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft. München 1919.
E. Roggatz, Herders Geschichtsphilosophie im Vergleich mit Spengler. Diss. Greifswald 1921 (Auszug).
Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat. 2 Bde. Berlin 1920.
E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften.
— Savigny, Grimm, Ranke. H. Z. 128.
Paul Sakmann, Probleme der historischen Methode Voltaires. Hist. Zeitschrift 97 (1906).
E. Schaumkell, Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik (1905). (Preisschrift der Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig 39).
Schmitt-Dorotič, Politische Romantik 1919.
K. Siegel, Herder als Philosoph. Stuttgart 1907.
Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 4. Aufl. 1921.
Eduard Spranger, Wilhelm v. Humboldt und das Humanitätsideal 1909.
Horst Stephan, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte. Tübungen 1905.
Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften III, 1921).
— Die Deutsche Historische Schule. Dioskuren I (1922) 178ff.
R. Unger, Zur neueren Herderforschung. Germanisch-romanische Monatsschrift, 1909, S. 147.
— Hamann und die Aufklärung. 2 Bde. Jena 1911.
— Herder, Novalis, Kleist. Deutsche Forschungen 9. Frankfurt 1922.
W. Vollrath, Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza. Diss. Gießen 1911.
A. Wahl, Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion. H. Z. 109.
Fr. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), 1885.
Chr. Fr. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig 1916.
H. Wesendonck, Die Begründung der neueren deutschen Geschichtsschreibung durch Gatterer und Schlözer. Leipzig 1876.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite 2, Zeile 8 von oben lies: Sinn, wie (statt Sinn wie).

Seite 3, Anm. 3 lies: Phänomenologie (statt Phänomonologie).

Seite 4, Zeile 7 von oben lies: determiniert durch (statt determiniert, durch).

Seite 7, Zeile 5 von oben lies: Geschichtschreibung (statt Geschichtsschreibung.

Seite 12, Zeile 14 von oben lies: Kategorien (statt Vorgängen).

Seite 16, Anm. 2, Zeile 8 von oben lies: Titel „Geschichte" (statt Titel: „Geschichte").

Seite 16, Anm. 2, Zeile 4 von unten lies: vorhanden, von (statt vorhanden von).

Seite 20, Zeile 7 von unten lies: korrigieren) ist, (statt korrigieren ist),).

Seite 20, Zeile 3 von unten lies: meinem (statt meinen).

Seite 25, Zeile 2 von unten lies: Lehensverfassung, (statt Lebensverfassung,).

Seite 27, Anm. 3, Zeile 4 lies: c zu a (statt c zu a).

Seite 59, Zeile 4 von unten lies: gewachsene, nur (statt gewachsene nur).

Seite 66, Zeile 3 von unten lies: sind „fortgerückt", (statt sind fortgerückt",).

Seite 66, Zeile 1 von unten lies: Sisyphusarbeit[7]). (statt Sysiphusarbeit[7]).)

Seite 82, Anm. 1, Zeile 1 von oben lies: Montesquieu (statt Montesquie).

MAX NIEMEYER VERLAG / HALLE/SAALE

DAVID BAUMGARDT

Franz von Baader und die philosophische Romantik

1927. gr. 8°. VI, 402 S. M. 16,—; Lwd. gbd. M. 18,—

JEREMY BENTHAM

Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden

(Principles of international law)

übersetzt von Dr. CAMILL KLATSCHER. Mit einer Einleitung über Bentham, Kant und Wundt herausgegeben von OSKAR KRAUS

1915. 8°. VII, 153 S. M. 5,—

WILHELM BÖHM

Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“

1927. gr. 8°. VIII, 190 S. M. 9,—; Lwd. gbd. M. 10,50

MICHAEL FREUND

Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution

1927. gr. 8°. XVI, 293 S. M. 14,—; Lwd. gbd. 16,—

PAUL KLUCKHOHN

Persönlichkeit und Gemeinschaft

Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik

1925. gr. 8°. V, 111 S. M. 6,—; Lwd. gbd. M. 7,50

MAX NIEMEYER VERLAG / HALLE/SAALE

WILHELM BÖHM

ÜBER DIE MÖGLICHKEIT SYSTEMATISCHER KULTURPHILOSOPHIE

1927. 8°. 62 S. M. 2,80

BRIEFWECHSEL ZWISCHEN WILHELM DILTHEY U. DEM GRAFEN PAUL YORCK VON WARTENBURG

1877—1897

Herausgegeben von Gräfin Sigrid von der Schulenburg

1923. gr. 8°. XI, 280 S. geh. M. 6,—; Lwd. gbd. M. 8,—

HERBERT CYSARZ

LITERATURGESCHICHTE ALS GEISTESWISSENSCHAFT

KRITIK UND SYSTEM

1926. gr. 8°. V, 305 S. geh. M. 10,—; Lwd. geb. M. 12,—

LEONARDO OLSCHKI

GALILEI UND SEINE ZEIT

1927. 8°. VIII, 479 S. geh. M. 20,—; Lwd. gbd. M. 22,—

(Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur, Band III)

RUDOLF UNGER

HAMANN UND DIE AUFKLÄRUNG

STUDIEN ZUR VORGESCHICHTE DES ROMANTISCHEN GEISTES IM 18. JAHRHUNDERT

2. unveränderte Auflage mit einem Nachwort des Verfassers

2 Bände. 1925. gr. 8°. 979, 3 S. geh. M. 26,—; Lwd. gbd. M. 32,—

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 122885327